YENİ

MARKSİZM VE GELECEK

SAYI: 3 YAZ 1994

YENİ

MARKSİZM VE

GELECEK

SAYI : 3 YAZ 1994

YENİ
MARKSİZM ve GELECEK

Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü	Gelecek Basım Yayın Ltd. Şti. adına Savaş TÜRK
Genel Yayın Yönetmeni	Kenan SOMER
Genel Yayın Sekreteri	Ülkü ORBAY
Yayın Kurulu	Korkut BORATAV Cem EROĞUL Yıldırım KOÇ Ömür SEZGİN Arslan SONAT SİNAN SÖNMEZ Taner TİMUR Işaya ÜŞÜR
Yönetim Yeri	Necatibey Caddesi 23/11 Sıhhıye - ANKARA Tel : 229 97 06
Abone İçin Hesap No :	Savaş TÜRK Türkiye İş Bankası Yenişehir Şubesi 4218 300 3004117
Yayına Hazırlık ve Dizgi	GEN MATBAACILIK REKLAMCILIK LTD. ŞTİ. Tel : 229 31 08 - 231 01 80
Teknik Sorumlu	Alpaslan BAYRAMGİL
Basım Yeri	YENİ DOĞUŞ MATBAASI
Basım Tarihi	Mayıs 1994
Fiyatı	50.000 TL. - 35 FF - 9 DM
Yıllık Abone Bedeli (4 sayı için)	200.000 TL. - 120 FF - 35 DM

Üç ayda bir yayımlanır

İ Ç İ N D E K İ L E R

İSTİKRAR ÖNLEMLERİYLE İLGİLİ BİRKAÇ NOT

Sadun AREN

1.

Ülkemizin önemli ölçülerde bozulmuş olan iç ve dış dengelerini tekrar korumak üzere bazı istikrar önlemleri alınmasına, ilkesel olarak, kimsenin bir itirazı yoktur. Çünkü herkes biliyor ki, bu yapılmadığı taktirde, söz konusu dengelerdeki bozulmalar, yani enflasyon ve döviz açığı ve döviz kurlarındaki artışlar, daha da yüksek düzeylere çıkmaya devam edecek ve ülke bütün bütün yönetilemez bir duruma gelecektir. İşte bundan ötürüdür ki, ne 5 Nisan'da ilan edilmiş olan İstikrar Paketine ve ne de bunu IMF ile yapılacak bir Stand-by anlaşmasının izleyecek olmasına hiçkimseden ciddi bir itiraz ya da tepki gelmemiştir.

2.

Bilindiği gibi Türkiye 24 Ocak 1980 tarihinden beri, "serbest piyasa ekonomisi temelinde dışa açık bir politika" izlemiş ve bugüne kadar bu doğrultuda çok önemli bir mesafe almış bulunmaktadır. Diğer bir deyişle bugün Türkiye dünya kapitalist sistemiyle çok yüksek düzeyde bir bütünleşme sağlamıştır. Bu bütünleşme yalnız ekonomik alanda kalmamış, doğal olarak kültür, sanat, spor gibi yaşamın diğer alanlarına da yayılmıştır. Bu durum artık geri dönmeyi büyük ölçüde güçleştirmiştir. Geri dönüş hem içerde güçlükler yaratır, hem de ülkenin uluslararası bütünleşmenin dışına itilmesine neden olur. İşte bu nedenle, alınacak istikrar önlemlerinin ülkenin bu dışa açılmışlığını zedelememesi, ona halel getirmemesi gerekmektedir.

Bu koşul, alınacak istikrar önlemlerinin ancak genel nitelikte olabileceği, özel yani ayrıntılı olamayacağı anlamına gelir. Örneğin, benzin fiyatını artırıp eksiltebilirsiniz ama taksicilere, kamyonculara ve halka ayrı ayrı fiyatlarla satamazsınız. Aynı biçimde, döviz kurlarını artırıp eksiltebilirsiniz ama ihracatta, ithalatta ve turizmde farklı kurlar uygulayamazsanız. Bunlar serbest piyasa ekonomisi kuralları ile uyuşmaz. İthalatta da ya-

saklar ya da miktarlarla ilgili kısıtlamalar koyamazsınız. Bunlar ayrıca dışa açılmışlığa da aykırı önlemlerdir.

Bunun önemi şuradadır: Özel bir önlemle elde edeceğiniz bir sonucu, ancak o önlemi genelleştirerek elde etmek zorunda kalacaksınız. Örneğin, ithalatımızı 1 milyar dolar azaltmak istiyorsunuz. Bunun bir yolu bazı malların ithalatını yasaklayarak ve kotalarla kısıtlayarak yani zorla bu 1 milyar dolar döviz tasarrufunu sağlamaktır. Ama bunu, dışa açılmışlık durumumuza ters olduğu için, yapamazsınız. Ya ne yapabilirsiniz: Ülkeyi, ithal talebini doğal olarak 1 milyar dolar azaltacak kadar fakirleştirirsiniz. Açıktır ki, bu ikinci durumda ülke, aynı sonucu alabilmek için daha çok özveride bulunmak zorunda kalır. Bu tıpkı, şeker tüketimini yarıya indirmesi gereken bir şeker hastasının bütün yiyeceklerini yarıya indirmeye benzer. Gerçi böylece hastanın şeker tüketimi de yarıya iner ama, gereksiz yere birçok başka gıda maddelerinden de yoksun kalmış ve belki bu sefer de vereme yakalanmış olur.

3.

Uluslararası bütünleşmenin kuralları, ilahi emirler gibi değişmez değildir. Nitekim çıkarlarına aykırı düştüğü zaman en zengin ülkeler bile kuralların dışına çıkmakta hiçbir sakınca görmemektedirler. Örneğin, bütünleşmenin en temel bir göstergesi olduğu halde, ne AT ülkeleri, ne ABD ne de Japonya yabancı işçilere serbest dolaşım hakkı tanımamaktadır. Demek ki, kurallar geçerli gerekçeler öne sürülerek çiğnenebilirler. Diğer taraftan, özellikle gelişmiş ülkelerin de, Türkiye'nin bütünleşme sürecinin içinde olmasında birçok açılardan çıkarları vardır. Dolayısıyla, kapitalist sistemin çıkarlarının koruyucusu ve sözcüsü durumunda olan IMF ve Dünya Bankasıyla istikrar önlemleri konusunda etraflı bir tartışma ya da pazarlık yapma olanağı vardır. Bu konuda belirleyici olan IMF kadar onun karşısına dikileceğini varsaydığımız Hükümetimiz ve yönetici kadrolarımızdır, onların neyi ve ne kadar ısrarla istedikleridir. Çünkü biliyoruz ki, dünya kapitalist sisteminin temsilcisi olarak IMF ve benzer kuruluşlar, Türkiye'deki yönetici sermayedar sınıfların dışında değildir ve hele karşısında hiç değildir. Böyle olunca, açıktır ki, Hükümetin IMF ile olan pazarlığında asıl rol Türkiye'deki demokratik güçlere düşecektir.

4.

5 Nisan'da ilan edilmiş olan istikrar paketinde birbirlerinden farklı iki ayrı önlemler grubu yer almıştır. Birinci grupta, KİT ürünlerine yapılan zamlar, yeni vergiler ve Bütçede yapılacak tasarruflarla ilgili önlemler vardır. Bunlar toplam talebi ya da harcamaları kısarak, doğrudan doğruya istikrar sağlamaya yönelik önlemlerdir. İkinci grupta ise, KİT'lerin özelleştirilmesi, aralarında Karabük Demir-Çelik, Petlas ve Zonguldak madenleri gibi tesislerin de bulunduğu bazılarının kapatılması ve devlet emlakının (Lojman ve sosyal tesisler) satılması gibi, istikrar sağlamaya değil, yapısal değişiklik yapmaya yönelik önlemler vardır. Bunlar aynı zamanda sermayeden yana sınıfsal bir tercih de ifade ettikleri için, bunların, özellikle çalışan sınıflar tarafından, istikrar önlemiymişler gibi, kabul edilmeleri sözkonusu olmamak gerekir. Nitekim daha şimdiden Zonguldak'ta, Karabük'te ve kapatılmaları sözkonusu olan diğer tesislerde çalışanlar kitlesel olarak eylemlere başlamışlardır.

5.

İstikrar programı, esas olarak, ülke ekonomisinin küçülmesini, yatırım ve tüketim harcamalarının azalmasını gerektirir. Bu küçülmenin tüm yükünü de dar gelirli çalışan sınıflar (ya işsiz kalarak ya da gelirleri azalarak) çekerler. Ek vergiler alınarak yükün (özverinin) bir kısmının yüksek gelirli sınıflara da yüklenebileceği pek ciddiye alınacak bir görüş değildir. Bir toplumda gelir (nimet) nasıl dağılıyorsa, külfet (özveri) de öyle dağılır. Çünkü her iki dağılımı da aynı sosyal güçler ve ilişkiler belirler. Bu güçlerde bir değişiklik olmadıkça, sözkonusu dağılımlarda da bir değişiklik olmaz. Demek oluyor ki, gelirler ne kadar adaletsiz dağılmışsa, vergiler (özveri) de o kadar adaletsiz dağılacaktır.

Aynı sonuca şöyle de varabiliriz. Özveri kişisel bir kavramdır ve bu bağlamda ancak kişinin tüketim düzeyinin düşmesi biçiminde tanımlanabilir. Diğer taraftan biliyoruz ki insanlar alışmış oldukları tüketim düzeylerini (yaşam standartlarını) düşürmek istemezler. Bu nedenle, gelirinin önemli bir bölümünü tasarruf edebilen zengin kimselerden ek bir vergi alındığı ya da tükettikleri malların fiyatları yükseltildiği zaman, bunu tü-

ketimlerini kısarak değil, fakat tasarruflarını azaltarak karşılarlar. Örneğin yıllık net geliri 10 milyar lira olan bir kimsenin bunun 1 milyar lirasını tüketimine harcadığını ve geri kalan 9 milyar lirasını tasarruf edip yatırdığını varsayalım. Şimdi bu kimseden ek olarak 1 milyar lira vergi istense bunu tasarrufunu 8 milyara indirerek ödeyecek ve tüketimini eskisi gibi 1 milyar düzeyinde devam ettirecektir. Demek oluyor ki, bu anlamda olarak zenginlere özveri yüklemek olanaksızdır. Hatta düşüncemizi bir adım daha ileri götürürsek, zenginlerden alınan ek vergilerin yatırımların azalmasına ve dolayısıyla işsizliğin artmasına neden olarak gene asıl çalışan insanların sırtına bineceğini görürüz.

MARKSİST OLMAK

Kenan SOMER

I

Kuramsal marksizm, özgün bir değişim felsefesi *("diyalektik materyalizm")* içeren ve çağcıl bir sosyalizm anlayışını *("bilimsel sosyalizm")* temellendiren bilimsel bir girişim *("tarihsel materyalizm")* olarak tanımlanabilir.

Bu tanıma göre kolay iş değil marksist olmak! Ancak marksizmin salt kuramsal bir sorun, salt bir bilgi sorunu olmadığını, ayrıca bir seçme, bir istenç sorunu, pratik bir etkinlik sorunu da olduğunu unutmamak gerekiyor. Marksiste marksist beğendirme güçlüğünün bir nedeni de, başka şeyler yanında, marksizmin bu çok yönlü zenginliği olmalı. Gene de marksist bireyin, son çözümlemede, çeşitli tip ve düzeylerde aydın olmaktan ve düşünsel (entelektüel) bir işlev görmekten başka bir özniteliği olmadığını düşünüyorum. Kuşkusuz, her aydın marksisttir demiyorum. Ama her marksist, çeşitli tip ve düzeylerde, aydındır diyorum.

Şimdi bu olumlama hemen kafanızda bazı tiplerin canlanmasına yol açabilir ve: "Peki, o da mı aydın?" diye sorabilirsiniz. Böyle bir soruyla alıkonmamanız için, ilkin bir *"lumpen-marksist"* kategorisi varsaymanızı ve kafanızda bu soruya yol açan tipleri hemen o kategoriye havale etmenizi öneriyorum. Ardından, "her aydın marksist değildir" olumlamasındaki "aydın" sözcüğünün içeriğiyle, "her marksist aydındır" olumlamasındaki "aydın" sözcüğünün içeriğinin özdeş içerikler olmadığını belirtmek istiyorum. "Peki, o da mı aydın?" sorusuna yol açan olumlamanın gizemi, ancak o zaman aydınlanmaya başlayabilir ve siz de sorgusuz sualsiz *"lumpen-marksist"* hapishanesine tıktığınız tiplerin hepsini değilse de belki az ya da çok geniş bir bölümünü ancak o zaman "tahliye" edebilirsiniz.

Ayrıca tüm marksistleri de marksist bir (ya da birkaç) partide toplamamak, nostaljik bir göndermeyle onları "belli bir partinin üyesi" olarak tanımlamamak gerekiyor. Çünkü marksist bir partinin üyesi olmadan da marksist olunabilir. Kaldı ki marksist bir partinin marksist – olmayan üyeleri de olabilir. Bu olumlama size

çok mu "liberal" görünüyor? Öyleyse mayıs 1909'da Lenin'in, *"İşçi partisinin din karşısındaki tutumu"*[1] üzerine yazdıklarını anımsayın. O sıralarda bir din adamının parti üyesi olabilip olamayacağı yolundaki güncel tartışmayı irdeleyen Lenin, "Eğer bir papaz siyasal çalışmalarımıza katılmak üzere bize gelir ve partinin programına karşı çıkmadan parti görevlerini bilinçli olarak yürütürse, bu kimsenin sosyal-demokratların saflarına katılmasına izin verilebilir" diyor ve "siyasal bir örgüt, üyelerini, parti programı ile onların kişisel görüşleri arasında bir çelişki olup olmadığı yönünden bir incelemeden geçiremez"[2] diye ekliyordu.

Marksist bir partinin marksist üyeleriyle marksist-olmayan üyeleri arasındaki ayrım, marksist olmak istencinin varlığı ya da yokluğuna göre yapılabilir. Gerçi istemekle olunmaz ama istemeden de hiç olunmaz.

II

Her marksist aydınsa, marksist bir partinin marksist üyelerinin aydınlığı hiç tartışma götürmez. Gülünç mü buluyorsunuz bu olumlamayı? Dinleyin.

Aydınların düşünsel düzeylerine göre aşamalanmasını, "bu karmaşık derecelenmenin bir örneği" olarak gördüğü militer örgütün aşamalanmasıyla karşılaştıran Gramsci, şöyle yazıyordu: "Astsubaylar, üstsubaylar, kurmay, ayrıca gerçek önemi genellikle sanıldığından daha büyük olan çeşitli asker rütbelerini de unutmayalım. Bütün bu öğelerin kendilerini dayanışık duyduklarını ve hatta aşağı katmanların daha gözle görünür bir birlik ruhu, bir dayanışma gösterdiklerini ve bundan da onları sık sık alay ve istihza ile karşı karşıya bırakan bir "gurur" duyduklarını saptamak ilginçtir."[3]

Ast sınıfları temsil etmesi ve onlara yönetici sınıfın aydınlarına karşı siyasal ve ideolojik bakımdan savaşım vermesi ve böylece eski hegemonik sistemi devirme olanağı sağlaması gereken marksist partinin yapısına örnek olması düşünülen mi-

---

1- V.İ. Lenin, *Marx-Engels-Marksizm* içinde, Sol yayınları, Ankara 1990, s. 198-209.
2- V.İ. Lenin, *agy*, s. 205.
3- Antonio Gramsci, *Hapishane defterleri*, Onur yayınları, İstanbul 1986, s. 319, not 10.

liter örgütle bu karşılaştırmayı birçok kez yineleyen Gramsci, bu parti içinde üç düzey saptar: Aşağı düzeyde, militanlar yığını. Ve bu yığın için şöyle yazar: "Orta, sıradan, katılım olarak yaratma ve yüksek örgüt yeteneği değil ama disiplinlerini, bağlılıklarını sunan insanlar". Düşük bir kuramsal ve örgütsel düzeyde etkinlik gösteren bu insanların gücü, ikinci öğe tarafından, "yalnızca fizik değil, ayrıca moral ve entelektüel bir temasla da" birini ötekiyle ilişkiye geçirerek, tabanla tepe arasında bağ kuran aracı öğe tarafından bir merkeze bağlanmaları ve yönetilmelerinden gelir. Parti içinde militanları eğitenler ve örgütleyenler, işte bu aracı öğe içinde yer alır. Bu öğeye büyük bir önem verir Gramsci; çünkü gelecekteki yöneticilerin "depo"su ve tabanın örgütleyicisi, işte bu "aracı öğe"dir. Üçüncü öğe ise, "kendi başlarına bırakıldıkları zaman sıfır ya da sıfıra yakın olacak bir güçler bütünlüğünü ulusal düzeyde merkezleştiren, etkili ve güçlü bir duruma getiren bağlantı öğesi"ni oluşturan yöneticiler, büyük aydınlar öğesidir.[4]

Bu biçimde yapılaşan ast sınıflar partisi, tabandaki militanlar dahil, bütün üyelerinin aydın olduğu bir "blok" oluşturur. Şöyle der Gramsci: "Bir siyasal partinin bütün üyelerinin aydın olarak düşünülmesi gerektiğini ileri sürmek, alaylara ve karikatürlere yol açabilecek bir olumlamadır. Gene de iyi düşünülürse, son derece doğru bir şeydir bu. Kuşkusuz, entelektüel düzeyleri ayırt etmek gerekecek, bir partinin en düşük ya da en yüksek entelektüel düzeyinde daha büyük bir genişleme olabilecektir. Önemli olan bu değildir. Önemli olan partinin yönetme ve örgütleme işlevidir; öyleyse eğitici işlevi, öyleyse entelektüel işlevi". İşte bu entelektüel işlev, marksist partiyi proletaryanın kolektif organik aydını durumuna getirirken, tüm parti üyelerine de "aydın" niteliği kazandırıyor. Kuşkusuz, partinin gerçekten proletaryanın kolektif organik aydını durumuna gelebilmesi koşuluyla. Ama öncelemeyelim.

III

Her üretim biçimine bir temel sınıf ve dolayısıyla bir aydın tipi karşılık düşer. Örneğin ekonomik üretim dünyasındaki özsel bir işlev kökensel alanı üzerinde doğan burjuvazi, ken-

---

4- Hugues Portelli, *Gramsci ve tarihsel blok*, Savaş yayınları, Ankara 1982, s. 118. not 49 içinde.

5- Antonio Gramsci, *Hapishane defterleri*, s. 323.

disiyle birlikte organik olarak, yalnız ekonomik alanda değil siyasal ve toplumsal alanda da kendisine türdeşliğini ve kendi öz işlevinin bilincini kazandıran bir ya da birkaç aydınlar katmanı yaratır. Bir sınıf ancak hegemonya (ideolojik yönetim) ve zorlama (siyasal egemenlik) uygulayan bir aydınlar katmanının oluşmasından sonra gerçekten türdeşlik kazanabilir. Bir sınıfın gerçekten türdeşlik kazanması, devlet erkliğini fethetmesini öngerektirdiği gibi, aydınlar da yapıya, yani iktisadi düzeydeki temel sınıflara bağlı ve bağlı oldukları sınıfa türdeşlik ve tarihsel blokun yönetimini kazandıracak olan üstyapıyı hazırlamak ve çekip çevirmekle görevli ayrımlaşmış bir toplumsal katman oluştururlar.

Burjuvazinin kendisiyle birlikte yarattığı ve derece derece gelişmesi boyunca geliştirdiği organik aydınların, çoğu zaman bu yeni sınıfın oluşmasına yol açtığı yeni toplumsal tipin ilkel etkinliğinin kimi tikel görünümlerinin uzmanlaşmaları oldukları da saptanabilir. Uzmanlaşmanın bu ilk derecesi, ekonomik düzeyi aşmaz. Ast sınıflarının da eriştikleri ve Gramsci'nin "ekonomik-korporatif" olarak adlandırdığı aşama, işte bu ilk aşamadır. Ama bir temel sınıf bu düzeyle yetinemez. Bu sınıf toplumun yönetimini eline almak istediğinden, aydınlarının temel işlevi hegemonya ve egemenliğin uygulanması olacaktır. Gramsci'nin deyişiyle aydınlar, egemen grubun toplumsal hegemonya ve siyasal hükümete ilişkin ast işlevlerinin uygulama "memur"larıdır. Üstyapı memurları.

Ama gelişme eğilimlerinden birini dışavurduğu bir önceki ekonomik yapıdan gelen her temel sınıf, yani tarihsel bakımdan devlet erkliğini üstlenme ve öteki sınıfların yönetimini eline alma yeteneğine sahip her özsel toplumsal grup, tarih yüzeyine çıktığı sırada, kendisinden önce var olan ve üstelik toplumsal ve siyasal biçimlerdeki en karmaşık ve köktenci değişikliklerin bile kesintiye uğratamadığı tarihsel bir sürekliliğin temsilcileri olarak da görünen "geleneksel" aydın kategorileriyle karşılaşır. Bu çeşitli geleneksel aydın kategorileri, kendi kesintisiz tarihsel süreklilik ve niteliklilik bilinçlerini bir "birlik ruhu", bir "meslek dayanışması" biçiminde duydukları için, kendilerini egemen toplumsal gruptan özerk ve bağımsız olarak görürler. Bu nedenle bazı geleneksel siyasal toplum aydınlarının, yani devleti "resmen" yöneten siyasal personelin ve kendilerini onlarla özdeşleştiren öteki bazı geleneksel aydın kategorilerin, kendilerini

devlet olarak gördükleri de olur. Oysa çeşitli aydın kategorileri vardır ama onları belli bir sınıfa bağlayan az ya da çok sıkı bağ hepsinde ortaktır.

Geleneksel ya da günlük anlamdaki aydın tipini, genellikle edebiyatçı, filozof ve sanatçı gibi kimseler simgeler. Gramsci'nin bıyık altından gülerek söylediği gibi, kendilerini edebiyatçı, filozof, sanatçı olarak gören gazeteciler, bu yüzden "gerçek" aydınlar olduklarını da düşünürler.

Eski tarihsel blokun aydınları olan geleneksel aydınlar, yeni temel sınıfın oluşmasından önce var olan çeşitli aydın katmanları bir araya getirirler. Kendi hegemonyasını kurmak için yeni temel sınıfın, bunları ya kendine kazanması ya da etkisizleştirmesi gerekir.

Geleneksel aydınların yeni temel sınıf tarafından kazanılması, "ekonomik-korporatif" aşamayı aşarak "etik-politik" aşamaya yükselen aydınlar katmanından oluşan "siyasal sınıf"ın büyük bir türdeşliğine yol açar. Ayrıca ast sınıfların kendi organik aydınları konusunda "ekonomik-korporatif" aşamayı aşma olanaklarından yoksun olmaları, bu türdeşleşme sürecini daha da kolaylaştırır.

Bu sürecin sonunda aydınlar, tarihsel blokun yapısına organik olarak bağlanacak bir "entelektüel blok" ya da "ideolojik blok" içinde bir araya gelirler. Bu entelektüel blokun gerçek yöneticileri, "büyük aydın"lardır. Hegemonik sistemi merkezleştiren ve egemenlikleri altında tutan büyük aydınlar, ideolojik dışavurumu oldukları temel sınıfa sıkı sıkıya bağlı aydın katmanların düşünce ustalarıdırlar. Entelektüel blokun, öyleyse hegemonik sistemin temelini, büyük aydınlar oluşturur.

Tarihsel blokun devrilmesi, öyleyse temel ast sınıfın yönetiminde yeni bir tarihsel blokun kurulması, tarihsel blokun esnek ama çok direngen ana dayanağı olan entelektüel blokun dağılmasını ve yeni bir entelektüel (ya da ideolojik) blokun kurulmasını gerektirir. Hegemonik sistemi entelektüel blok temellendirip yönetir. Öyleyse aydınlar toplumsal katmanı, tarihsel blokun temel öğelerinden birini oluşturur.

Tarihsel blok, temel sınıfın hegemonik sistemi yöresinde kurulmakla birlikte, bu sınıf sonsuz bir süre için temel sınıf değildir ve yönetici (temel) sınıf ile bağlaşık ve bağımlı toplumsal grupları kapsayan bu hegemonik sistem, gelecekteki temel sınıfın

da aralarında bulunduğu ast sınıfları dıştalar. (Tarihsel blok, hem hegemonik sistemi, hem de hegemonik sistem dışında kalan ast sınıfları kapsar. Temel sınıf, bağlaşık ve bağımlı sınıflara karşı *hegemonya*, ast sınıflara karşı *egemenlik* uygular.)

Buna göre yeni bir tarihsel blokun kurulması sorunu, aslında yeni bir hegemonik sistemin; yeni bir hegemonik sistemin kurulması sorunu da, aslında yeni bir ideolojik (ya da entelektüel, düşünsel) blokun kurulması sorunudur. Yeni bir tarihsel blokun kurulabilmesi için, tarihsel blokun organik bir bunalımının patlak vermesi, yani yapıyla üstyapı arasındaki organik bağın kopması, hegemonik sistemi temellendirecek yeni bir ideolojik blokun kurulması gerekir. Yeni tarihsel blok, yeni temel sınıfın hegemonik sistemi yöresinde kurulacaktır. Bu yeni hegemonik sistem, eski tarihsel blok içinde, gelecekteki temel sınıfın yönetiminde kurulmaya başlanacaktır. Ve yeni bir temel sınıf demek, yeni bir üretim biçimi demektir. Çünkü, daha önce de belirtildiği gibi, her üretim biçimine bir temel sınıf ve her temel sınıfa bir aydın tipi karşılık düşer.

Erkliğe erişmeye çalışan her sınıfın en önemli belirtici özelliklerinden biri de geleneksel aydınları kendine kazanmak için yürüttüğü ideolojik savaşımdır. Bu savaşım, erkliğe eriştikten sonra da sürer. Çünkü her devletin temel işlevlerinden biri de, egemen sınıfın organik aydınlarıyla geleneksel aydınlar arasında "kaynak" yapma ve onları da egemen sınıfın organik aydınları durumuna dönüştürme işlevidir. Ancak erkliğe erişmeye çalışan bir sınıfın siyasal partisi (bunu partileri olarak da anlayabilirsiniz), kuşkusuz erkliğe eriştikten sonra da, devletin siyasal toplumda daha geniş ve daha bireşimsel bir biçimde gördüğü bu kaynak yapma işlevinin tıpkısını, sivil toplumda yerine getirmeye çalışacaktır. Ve hatta siyasal partinin kendi ortamında işlevini, devletin daha geniş bir ortamda gördüğünden çok daha tam ve organik bir biçimde yerine getirebileceği de söylenebilir. Çünkü belli bir toplumsal grubun siyasal partisine giren bir aydın, bu grubun organik aydınlarıyla kaynaşır, bu gruba sıkı sıkıya bağlanır ve onun organik aydını durumuna dönüşür. Oysa devlet yaşamına katıldığı zaman bu aydın, bu iş ancak şöyle böyle bir biçimde olabilir ve bazen de hiç olmaz.

Ancak proletarya için siyasal parti, aydınlar konusunda burjuvaziden farklı olarak, kendi organik aydınlar kategorilerini üret-

ken-teknik alanda değil de doğrudan doğruya siyasal ve felsefel alanda kendine özgü oluşturma biçiminden başka bir şey değildir. Ve marksist parti bu işlevini, geleneksel aydınların katkısı olmadan yerine getiremez. Çünkü ast sınıf olarak proletaryanın, kendi içinden çıkan organik aydınları, bütün ast sınıflar için olduğu gibi, ekonomik-korporatif aşamayı aşma ve etik-politik aşamaya yükselme nesnel olanaklarından yoksundur. Ve çünkü ast sınıf olarak proletarya, kendi aydın ve özellikle "büyük aydın"larını "ithal etmek" zorundadır.[6]

IV

Proletaryanın kendisiyle birlikte yarattığı organik aydın katmanları, ekonomik ve toplumsal alanda proletaryaya türdeşlik ve kendi öz işlevinin bilincini, o da en iyi durumda, ancak ekonomik-korporatif ("sendikal") düzeyde kazandırabilir. Gerçi sınıf bilincinin, sınıfın toplumsal varlığından fışkırdığı doğrudur. Ama proletaryanın toplumsal varlığından fışkıran sınıf bilinci, etik-politik ("siyasal") düzeyde bir bilinç değil, ekonomik-korporatif düzeyde bir bilinçtir.

Kutsal Aile'de (1845) Marx ve Engels, genç-hegelcileri eleştirirken, "Eleştirel Eleştiri'nin hiçbir şey yaratmadığını, her şeyi işçinin yarattığını ve öyleki işçinin, entelektüel yapıtlarıyla bile, tüm Eleştiri'yi utandırdığını" (Engels) yazıyorlardı.[7] "Proudhon, diyorlardı, yalnız proleterler çıkarına yazmakla kalmaz, kendisi de proleterdir, *ouvrierdir.*"[8] (Marx). Yani işçidir. Ve bu yapıtta Marx ve Engels, "Proudhon işçidir" derken, onun bir zamanlar bir basımevi emekçisi olduğunu değil, *Mülkiyet nedir?* başlıklı bir yapıtın yazarı olduğunu düşünüyorlardı.

Daha sonra Marx, *18 Brumaire*'de (1852), küçük burjuvazinin "siyasal ve yazınsal" temsilcilerinden söz ederken, belli bir sınıfın olağan temsilcilerinin kendi dolaysız maddi çıkarları, pratik yaşamları aracıyla vardıkları sorun ve sonuçlara kuramsal yol-

---

6- Bütün bu üçüncü bölüm, her biri ayrı ayrı belirtilmemekle birlikte, hemen tamamen şu iki yapıttan seçilen alıntılara dayanıyor: 1) Antonio Gramsci, *Hapishane defterleri*, s. 309-333; 2) Hugues Portelli, *Gramsci ve tarihsel blok*, Bölüm IV, s. 97-124 ve kısmen Bölüm V, s. 125 vd.

7- K. Marx-F. Engels, *Kutsal Aile*, Sol yayınları, Ankara 1994, s. 37.

8- K. Marx-F. Engels, *agy*, s. 65

dan vardığı için, şu ya da bu siyasacının o sınıfın ideologu durumuna geldiğini de söyleyecekti.[9]

Bu alıntılara dayanarak Marx'ın, *belli bir kuramsal gelişme döneminde,* işçi sınıfının kendisiyle birlikte yarattığı organik aydınlarla ("olağan temsilciler") "ithal" ettiği siyasal ve yazınsal temsilcileri, aynı bir "pratik" sınıf bilinci düzeyinde bir araya getirdiğini ileri sürebiliriz.

Proletaryanın toplumsal varlığından fışkıran bilinç, proletaryanın "kendinde sınıf" olmaktan çıkıp "kendi için sınıf" durumuna gelmesine yol açan bilinç, işte bu "pratik" sınıf bilincidir. Sınıfın olağan temsilcileriyle yazınsal ve siyasal temsilcileri (ya da "proleter" teorisyenler), sonuçta aynı bilince, pratik yaşamdan doğan pratik sınıf bilincine varacaklardır. Proleter sınıf bilincinin en yüksek aşaması, Marx ve Engels'in o dönemdeki deyişleriyle "komünist bilinç" (*Alman ideolojisi*'ne bakınız), işte proletaryanın toplumsal varlığından fışkıran bu pratik sınıf bilincinin zorunlu olarak varacağı bir aşamadan başka bir şey değildir. Henüz burada yalnızca emek-sermaye ilişkileri alanından çıkartılamayacak "bilimsel komünist bilinç"in söz konusu olmadığı açıktır. Gerçekten burada, "nüfusun bütün sınıf ve kategorilerinin devlet ve hükümetle ilişkileri alanı(ndan), bütün sınıfların kendi aralarındaki ilişkiler alanı"ndan[10] çıkartılabilecek "teorik" sınıf bilinci henüz söz konusu değildir.

Proletaryanın burjuvaziye karşı savaşımı, doğduğu anda başlar. Proletarya daha "kendinde sınıf" durumundayken de belli bir pratik bilince sahiptir. Ama henüz bir sınıf bilinci, siyasal bir bilinç değildir bu. Proletaryanın burjuvaziye karşı savaşımı bir sınıf savaşımı boyutlarına varır varmaz, pratik bilinci de pratik bir sınıf bilincine, siyasal bir bilinç durumuna dönüşür. Proletaryanın toplumsal varlığından kendiliğinden fışkıran bu bilinç,ekonomik- korporatif düzeydeki siyasal sınıf bilincidir. Etik-politik düzeydeki siyasal sınıf bilinciyse, ancak "kendi için sınıf" olarak proletaryaya ve ancak "ithal" edilin büyük aydınlar tarafından, yani *dışardan* getirilecektir.

Maksizmin gelişmesinin bir ilk aşamasında Marx ve Engels, henüz işçi devinimiyle komünist devinim arasında niteliksel bir

---

9- Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i,* Sol yayınları, Ankara 1990, s. 52.

10-V.I. Lenin, *Ne yapmalı?*, Sol yayınları, Ankara 1990, s. 89.

ayrım görmüyorlardı. Emek-sermaye ilişkileri alanında kendiliğinden doğacak pratik sınıf bilinci, proletaryanın sınıfsal (öyleyse siyasal) savaşımını her zaman, onun bağımsız sınıf çıkarlarına doğru yöneltecek yetenekteydi.. Ve proletaryanın sınıf savaşımı, siyasal bir savaşım olarak, proletaryanın bağımsız sınıf çıkarlarına yöneldiği andan başlayarak proletarya, bağımsız siyasal parti olarak örgütlenmiş demekti. Sendika, dernek, birlik, vb. "parti örgütleri", hatta aralarında "parti" adını taşıyan örgütçükler de olsa, işte bu "sınıf-parti"nin varlığını dışavuran örgütlerden başka birşey değillerdi. İşçi devinimiyle komünist devinim arasındaki özsel birlik, kendini bu "parti"de gösterecekti. Ancak ingiliz trade-unionisminin burjuva-liberal işçi siyasasına yönelmesi, bu ilk beklentinin bırakılmasına yol açacaktı.

Gerçi ekonomik-korporatif düzeyde proletarya, "kendi için sınıf" durumuna geliyor ve siyasal savaşıma başlıyordu. Çünkü her sınıf savaşımı, siyasal bir savaşımdı. Ama bu siyasal savaşım, henüz egemenlik ve/ya da hegemonyanın fethi için bir savaşım değildi. Sendikal savaşımı Lenin, ekonomik-korporatif düzeydeki bu sınıf savaşımını, *Ne yapmalı?*'da siyasal savaşımdan, etik-politik düzeydeki sınıf savaşımından açıkça ayıracaktı. Çünkü yalnızca egemenliğin fethine yönelik sınıf savaşımını siyasal savaşım sayıyordu. Gerçi siyaset demek, sınıflar arasındaki ilişkiler demekti. Ama sınıflar arasındaki ilişkiler ekonomik, ideolojik, sosyo-psikolojik vb. nitelikte de olabilirdi. Siyasetin ayırt edici özelliği, yukarda da belirtildiği gibi, "nüfusun bütün sınıf ve kategorilerinin devlet ve hükümetle ilişkileri alanı, bütün sınıfların kendi aralarındaki ilişkiler alanı" olmasıydı. Siyasal savaşım bir sınıflar arası ilişkiler sorunuydu ama siyasal erkliğin etkinliğine ve ülke yönetimine ilişkin bir sınıflar arası ilişkiler sorunuydu. Ve bu anlamdaki siyasal savaşıma yönelten "teorik" sınıf bilinci proletaryaya "dışardan", yani "pratik" sınıf bilincine teorik yoldan erişen (ve "kendi için sınıf" olarak proletarya içinde yer alan) örneğin Proudhon gibi teorisyenlerden değil, "teorik" sınıf bilincine teorik yoldan erişen teorisyenlerden, Marx, Engels, Lenin gibi toplumsal konumlarıyla "burjuva" (ya da eğer isterseniz "geleneksel") aydınlardan gelecekti.

İşçi sınıfının kendiliğinden ancak sendikal bilince erişebileceğini söylüyordu Lenin. Çünkü sendikal bilinç, günlük ça-

lışma deneyiminden doğuyordu. Ama siyasal bilinç, günlük deneyimden çok başka öncüller gerektiriyordu. Sömürüyü olanaklı kılan ekonomik temellerin ve toplumsal yapıların bilgisini; toplumun niteliği, ekonomik düzenekler vb. üzerindeki bilimsel ve kuramsal bilgileri gerektiriyordu. Bu tür bilgiler de başlangıçta ancak "burjuva" aydınlarda bulunuyordu.

Oysa marksizmin gelişmesinin, yaklaşık Paris Komünü'ne kadar götürülebilecek birinci aşamasında Marx ve Engels, yukarda belirtildiği gibi, emek-sermaye karşıtlığının, işçi sınıfının durumunun bilincine kendiliğinden vararak sınıf savaşımına girişmesine, bağımsız bir işçi partisi olarak örgütlenmesine yol açacağını ve işçi deviniminin önündeki tek seçeneğin de devrimci (komünist) siyasa olduğunu düşünüyor, ekonomik-korporatif düzeydeki siyasal savaşımla etik-politik düzeydeki siyasal savaşım arasında bir ayrım yapmıyorlardı. Kısaca söylemek gerekirse, işçi devinimiyle komünist devinimi özdeş şeyler olarak görüyorlardı.

V

Oysa Paris Komünü'nden sonra Marx ve Engels, işçi devinimi-komünist devinim özdeşliğini açıkça bırakacaktır.

Örneğin Fransız işçi partisi, 25 Eylül 1882'de Saint-Etienne kongresinde ikiye bölündüğü zaman Marx ve Engels, bunu işçi devinimi içinde biri devrimci, proleter, öteki reformist, küçükburjuva iki ayrı akımın varlığına bağlı uzlaşmazlıkların yoğunlaşmasının yol açtığı bir sonuç olarak göreceklerdi. Bu karşıt eğilimlerin savaşımını Marx ve Engels, sınıflara bölünmüş bir toplumda savaşım veren proleter partilerin bir gelişme yasası olarak değerlendiriyorlardı. Kaldı ki işçi deviniminin devrimci eğilimi de her zaman bilimsel anlamda komünist devinime yol açmayacaktır. Kendiliğinden işçi devinimi de komünist bir yönelim kazanabilir. Paris Komünü bunun tanığıdır. Bu anlamdaki komünist devinimin "dışardan" bilince gereksinimi yoktur. Öyleyse, "İşçi sınıfı kendiliğinden ancak sendikal bilince varabilir, siyasal bilince varamaz" formülü, gerçeklikte işçi sınıfı kendiliğinden yani salt kendi yarattığı organik aydınları yardımıyla ancak ekonomik-korporatif düzeyde siyasal bilince varabilir, etik-politik düzeyde siyasal bilince varamaz anlamında kavranması gereken bir formüldür. Sendikal bilinç, siyasal bilinci

dıştalamaz, içerir. Ama en çok "pratik" komünist bilince, emek-sermaye ilişkileri alanında kendiliğinden fışkıracak komünist bilince değin gidebilir bu "siyasal bilinç". Teorik komünist bilinç, devlet ve tüm sınıflar arasındaki ilişkiler alanında bilimsel bir çözümlemeyle edinilen komünist bilinçse işçi devinimine "dışardan" ve işçi sınıfının "ithal malı" organik aydını durumuna dönüşecek geleneksel büyük aydınlar katmanından gelir.

İşçi sınıfının gene "ithal" ettiği (ve gene onun organik aydını durumuna dönüşecek) "orta karar" aydınlardan oluşan "yazınsal ve siyasal temsilcileri", büyük aydınlarla sınıf arasında az ya da çok başarılı bir aracılık dışında, işçi sınıfının kendisiyle birlikte yarattığı –"yerli malı"– organik aydınlardan oluşan "olağan" temsilcilerinin kendi pratik yaşamları içinde varacakları sorun ve sonuçlara "teorik" olarak varmaktan fazla pek de bir şey yapamayacaklardır. Bu durumda bilinçlenmeyi kendiliğinden ya da içerden yapan şey, gerçeklikte bu tür teorisyenlerin de "kendi için sınıf" olarak proletaryanın üyeleri sayılmalarından çok, teorik yoldan varacakları sorun ve sonuçların, olağan temsilcilerin pratik yaşamlarında varabilecekleri sorun ve sonuçlardan farklı olmamasıdır. Bu teorisyen ve bu temsilcilerin varabilecekleri "komünist" bilinç de "pratik" bir bilinçtir: Düşünülmüş nesneler aracıyla üretilen teorik, bilimsel bir bilinç değil, yaşanmışla sınırlı, pratik, ideolojik bir bilinç. Komünizm henüz "yeni bir toplum biçimi" (*Gotha programının eleştirisi*) olarak değil ama "gözler önünde gelişen gerçek bir devinim" (*Kutsal aile*, *Alman ideolojisi*) olarak tasarlanınca, komünist bilincin elbette bu devinim içinden ve kendiliğinden fışkıracağı düşünülecektir. Marksizmin gelişmesinin birinci aşamasında komünizmi "güncel durumu kaldıran gerçek devinim" olarak tasarlayan Marx ve Engels, Paris Komünü'nden sonra başlatılabilecek ikinci bir gelişme aşamasında onu "yeni bir toplum biçimi" olarak tasarlayacaklardır.

VI

Bir sınıfın toplum içindeki gerçek yerinin, bu toplumu oluşturan yapıların ve onu dönüştürme araçlarının bilgisi anlamına gelen sınıf bilincinin, ideolojik düzeyde "pratik", bilimsel düzeyde "teorik" bir nitelik kazandığını söylüyorum.

Bir sınıfa türdeşliğini ve kendi öz işlevinin bilincini kazandıran bir ya da birkaç aydınlar katmanı olarak tanımlanan

organik aydınların sınıflarına kazandırmaları gereken bilinç, "teorik" sınıf bilincidir.

Bu bilincin proletaryaya, başlangıçta ancak "geleneksel" aydınların kazandırabileceğini söyledim. Gerçi her yeni gün bir başlangıç olarak düşünülebilir. Ancak günümüzde, dünya devrimci işçi deviniminin ardında, son derece zengin sendikal ve siyasal biçimleriyle, uzun da bir tarih var. İşçi deviniminin her iki düzeydeki devrimci savaşımını uzun yıllardan beri olanaklı kılan örgütler, sendikalar ve partiler var. Öyleyse proletaryanın, daha önce yararlanmak olanağı bulamadığı birikmiş bir bilgiden bugün yararlanabilmesi olanaklı. Ve proletarya için marksist partinin, aydınlar konusunda burjuvaziden farklı olarak, kendi organik aydınlar kategorilerini üretken-teknik alanda değil de doğrudan doğruya siyasal ve felsefel alanda kendine özgü oluşturma biçiminden başka bir şeyi simgelemediğini de unutmayalım.

Gene de proletarya, bu kez erkliğe erişmeye çalışan bir sınıf olarak, geleneksel aydınları kendine kazanmak, yani onları kendi organik aydınları durumuna dönüştürmek için yoğunluğu durmadan artan ideolojik bir savaşım yürütmek ve özellikle kendi büyük aydınlarının ithalini durmadan hızlandırmak zorundadır.

Ayrıca organik aydınların, deyim her halde yerinde değil ama, bir "gelenekselleşme" sürecinden de söz edilebilir sanıyorum.

Kuşkusuz burjuva organik aydınları göz önünde bulundurarak, "yeni aydın tipinin temelini çağdaş dünyada, hatta en ilkel ve değersizi de olsa, sınai çalışmaya sıkı sıkıya bağlı teknik eğitim oluşturuyor" diye yazan Gramsci, şöyle sürdürüyordu: "Teknik çalışmadan teknik bilime, teknik bilimden tarihsel hümanist anlayışa erişir yeni aydın. Tarihsel hümanist anlayış olmadan yalnızca bir "uzman" kalınır ve bir "yönetici" (uzman+politikacı) olunamaz".[11]

Kolektif organik aydın olarak marksist parti üyelerinin de çeşitli düzeylerde bir "gelenekselleşme" ya da "yöneticileşme" ve hatta proletaryanın yavaş yavaş kendi büyük aydınlarını da üretmeye başlama sürecinden söz edemez miyiz? Ve bu ko-

---

11-Antonio Gramsci, *Hapishane defterleri*, s. 316.

nuda en büyük katkıyı, bir kez daha, ithal edilecek geleneksel aydınlardan bekleyemez miyiz?

Toparlanmak gerekirse, geleneksel aydınların şimdilik her halde önemli bir bölümüyle burjuva organik aydınların –tanım gereği– tümünün marksist olamayacağını ama geleneksel aydınların zamanla artış gösterecek belli bir bölümüyle proleter organik aydınların gene belli bir bölümünün marksist olabileceğini söyleyebilirim.

Marksist parti üyesi olmayan marksistleri bir yana bırakırsak (çünkü bağımsız bir örgüt olarak marksist parti olmadan –ya da kalmadığı– zaman da marksistler vardır ve bağımsız bir örgüt olarak marksist parti olduğu zaman da parti dışında kalan marksistler olacaktır), değer-fiyat eşitliğinin arz-talep eşitliğini öngerektirmesi, egemen sınıf ideolojisinin ancak gerçek anlamda bir tarihsel blok içinde egemen ideoloji olabilmesi gibi, tüm marksist parti üyelerinin aydın olabilmesi de ancak partinin kavramına uygun ya da "ismiyle müsemma" bir duruma gelebilmesine bağlıdır. Ama kavramına uygun bir biçimde, öyleyse proletaryanın her düzeyden organik aydınlarını kendine özgü bir yoldan üretebilecek yetenekte yapılanmış bir marksist partinin oluşmamışlığı durumunda, özellikle militan yığın düzeyine özgü niteliklerle donanık bireyler, ister böyle bir partinin içinde, ister dışında olsunlar, "lumpen-marksist" hapishanesinin "muhabbetlik"leri olarak kalmaya mahkum gibi görünüyorlar.

MARKSİZMDE KURAM VE PRATİK: YERLEŞİKLİK Mİ, SALINIM MI?

Metin ÇULHAOĞLU

Marksizmle ilgili tartışmalar, sosyalist sistemin çöküşünden sonra Türkiye solunda da yoğunluk kazandı. "Marksizmin bunalımı" ya da "Marksizmin bunalımı mı?" gibi başlıklar altında sürdürülen tartışmalar, gölgede kalan bazı sorunların açığa çıkarılması anlamında kuşkusuz yararlı olmuştur. Gene de bütün bu tartışmaların, solda ileri düzeyde bir görüşbirliği ve netleşmeyle sonuçlanması beklenemezdi. Nitekim, bunca tartışmanın ardından bugün solda gene farklı "marksizm alanları" bulunmaktadır. Başka deyişle, bir bütünsel dizge olarak marksizmin kendisine ve onun özel kuramsal alanlarına (devlet kuramı, sınıf mücadelesi kuramı vb.) farklı yaklaşımlar söz konusudur.

Bu durum hiç kuşkusuz Türkiye'deki tartışmaların yetersizliğinin değil, doğrudan doğruya marksizmin doğasının sonucudur. Herbiri en geniş anlamda marksizm alanına giren kuramların, kavramların ve yaklaşımların saf kuramsal çerçevede eklemlenmeleri ve bu eklenme sonucunda geride hiç boşluk bırakmayan ve herkesin kabullenebileceği bir büyük kuramın çıkması beklenemez. Örneğin Marks'ın devlet, demokrasi, proletarya diktatörlüğü, sınıf mücadelesi, bunalım, örgütlenme, öncülük vb. alanlardaki kuramlarını, kavramlarını ve yaklaşımlarını, *daha sonraki marksist katkıları da içeren* tek bir bütün içinde toplamak mümkün olmadığı gibi gerekli de değildir.

Marksizm çerçevesinde gerekli olan kuramsal bütünlük, somut siyasal hareketin kendi koşulları ve gereksinimleri bağlamında kuracağı özel bir bütünlüktür. Marks'ın düşüncesinin kendi zenginliği ve daha sonra yapılan marksist katkılar ne kadar geniş bir alan yaratırsa yaratsın, bu alandaki zenginliği ayıklayacak, önceliklendirecek ve sonuçta bir kurguya ulaştıracak olan, belirli bir yerellikteki sosyalist hareketin kendisidir. Dolayısıyla, marksizme ilişkin tartışmaların yararlılık ölçütlerini, ortaya "kallavi" bir kuramsal çerçevenin çıkıp çıkmamasında değil, harekete hangi yeni girdilerin sağlanabildiğinde ve ha-

reketin bakış açısının bu sayede ne ölçüde genişleyebildiğinde aramak gerekir. Marx'ın kendi düşüncelerinin, bu düşüncelere ilişkin tartışmaların ve marksizme yapılan katkıların hepbirlikte oluşturdukları çok zengin ve renkli, ama o ölçüde kaotik toplamdan gerekli kuram-pratik birliğinin çıkarılması, özünde kuramsal değil pratik bir iştir. Aynı işin öznesi, uluslararası değil ulusal kimliklidir. Nihayet bu özneyi aydınlar, düşünürler ya da işçi sınıfı değil, siyasal hareket ve önderlik oluşturur.

O halde, kısaca "sosyalist özne" diye tanımlayabileceğimiz kollektif kimlik, bu geniş alanın ürküntüsüne kapılmamalı, aynı alanda gezici, seçici, ayıklayıcı ve önceliklendirici olmaktan çekinmemelidir. Özne, marksizmin en geniş alanı içinde, kendi özel gereksinimleri, tıkanıklıkları ve üstünlükleri ışığında, bağlı değil serbest olmalıdır.

Böyle bir yaklaşımı gerekli ve geçerli kılan, yalnızca Türkiye sosyalist hareketinin özel tıkanıklıkları değildir. Genel olarak marksizme yönelimde, "büyük" kuramı değil özel kuramı, yerleşikliği değil salınımı öngören bir yaklaşımın daha verimli olacağını düşünüyorum. Marksizmin bunca yıl yaşayabilmesinin asıl nedeni, belirli eksenler çevresindeki salınımları, daha açığı verili anda kabullenilen eksene göre oluşan "sapma"ları içselleştirebilme gücüdür.

Salınım'dan kastettiğim, bilim, kuram ve pratik üçlüsünün oluşturduğu alandaki oynaklıklardır. Bir dizge olarak marksizmde üç ana salınım alanı olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisini, bilim-felsefe ilişkilerini kapsayan alan oluşturuyor. Denecektir ki, bilim-felsefe alanındaki salınım, diyalektik ve tarihsel maddecilik ile belirli bir eksene kavuşmuştur. Doğrudur. Ancak, böyle bir eksenin varlığının tam bir yerleşiklik sağlayabileceğini, yani salınımları büsbütün ortadan kaldırabileceğini söylemek mümkün değildir. Sosyalist hareket(ler), diyalektik ve tarihsel maddecilik eksenine karşın, ibrenin felsefeye ya da tersine bilime kaydığı izlenimini verecek salınımları yaşamaya devam edecektir. Sözgelimi, iradecilik ile determinizm arasındaki gelgitler, bu salınımın daha somut ifadeleri olarak bundan sonra da karşımıza çıkacaklardır.

Diyalektik ve tarihsel maddeciliğin kapitalist gelişme süreçlerine uygulanmasıyla birlikte, ikinci salınım alanı ortaya çıkar. Bu alanın ekseni ise *sınıf mücadelesi kuramıdır.* Nihayet,

sınıf mücadelesi kuramı ile sınıfın belirli bir yerellik ve zamansallık içindeki hareketi arasındaki ilişkiler, bize üçüncü salınım alanını verir. En bilineni leninizm olmak üzere bütün *örgüt ve öncülük kuramları, bu alandaki salınımların özel ürünleridir.*

Sosyalist hareketin bu salınımları düşünülebilecek olandan daha geniş bir serbesti içinde yaşayabileceği unutulmamalı. Belirli bir alandaki yerleşikliğin, diğer iki alandaki salınımları kendiliğinden sona erdirip buralara da yerleşiklik getireceği sanılmamalıdır. Leninist öncülük ve örgütlenme kuramını benimsemiş bir öznenin, salt bu nedenle, örneğin bilim-felsefe ya da determinizm-iradecilik gelgitlerinden muaf kalabilmesi mümkün değildir. Sınıf mücadelesi kuramını sahiplenen bir hareket, buna rağmen, bir yanda sınıf adı verilen toplumsal olgunun "nesnelliği"ne vurgu yapmakla diğer yanda sınıfı "gerçekten sınıf yapacak" özel ve öznel süreç aranışına girmek arasında gidip gelecektir. Nihayet, leninist öncülük ve örgüt kuramı ile üçüncü salınım alanında yerleşiklik kazandığını düşünen bir özne de, bir yanda "daha fazla sınıfçılık" diğer yanda "daha fazla örgütçülük" sendromlarını gene kaçınılmaz biçimde yaşayacaktır.



Şimdi **Marksizm ve Gelecek**'in son sayısında yer alan marksizm tartışmalarına geçmek istiyorum. Tartışmacılar arasında yer alan Cem Eroğul'un genel yaklaşımı, eğer yanlış anlamadıysam, buraya kadar özetlemeye çalıştığım yaklaşımdan önemli ölçüde ayrı düşüyor.

Özetle, Eroğul marksizmin üç boyutundan söz ediyor. İlk iki boyutu diyalektik ve tarihsel maddecilik oluşturuyor. Üçüncü boyut ise "dünyayı değiştirme" eylemi. Eroğul'a göre marksizmin ilk iki boyutunu oluşturan diyalektik ve tarihsel maddecilik "sorunsuz" iken, dünyayı değiştirme eylemi "sorunlu" durumdadır:

> "Demek ki, esas olarak sorunlu olan yön üçüncü boyut, yani dünyayı dönüştürmedir. Bunun için ben bu üç boyuta birden Marksizm denmesini hem bilimsel hem kuramsal olarak, hem de uygulama açısından yanlış görüyorum. Çünkü üçüncü boyuttaki sorunlar ilk iki boyuta da bulaştırılabiliyor. Uygulamada gördüğümüz sosyalizmin birtakım başarısızlıklarından giderek, bu kuramın dünyayı algılama yeteneği konusunda haksız birtakım sorular, sorgulamalar ortaya çıkıyor." (1)

"Siyaset sahnesine çıkan bütün akımlar gibi Marksizm de ister istemez (Marks'ın kendisi dahil) birtakım siyasal hatalar yapmıştır. Çünkü siyasal savaşıma giren her akım hatalar yapar. Hata,bizim düşündüğümüz çerçevede, diyalektik maddeciliğe, tarihsel maddeciliğe uygun olmayan davranıştır." (2)

Eroğul'un söylediklerinde doğru bulup katıldığım yerler var elbette. Ancak, sorunun ortaya bu şekilde konuluşunun ya da marksizmin ağırlıklı olarak bu noktadan savunulmasının yerinde olduğunu düşünmüyorum.

Sosyalizmin bugüne kadarki uygulamalarında önemli hatalar yapıldığı elbette doğrudur. Gelgelelim, bütün hataların, ortada hazır bir bilim dururken ondan uzaklaşarak ya da ona karşı çıkarak yapıldığına inanmak çok güç. Diyalektik ve tarihsel maddeciliğin, kendi özü gereği peşinen doğru ya da yanlış bulabileceği şeyler elbette vardır. Ama *her tür pratiğin* daha en başında, ona "doğruluk" ya da "yanlışlık" atfettirebilecek bir diyalektik ve tarihsel maddecilik olamaz. Yok eğer söylenen ve savunulan "bir pratik yanlışlanmışsa, o zaman o pratik diyalektik ve tarihsel maddeciliğe aykırıdır" ise, bu bir tür ilkel historisizm oluşturur. Örneğin bugün Sovyetler Birliği çökmüşken Küba'nın ayakta kalmasını, Sovyetler diyalektik ve tarihsel maddeciliğe aykırı işler yaptıkları halde Küba'nın böyle işler yapmamasıyla açıklamak herhalde imkansızdır. Bir iktidar kalkışması başarılı da olabilir başarısız da. Ama, eğer ilkel historisizmden uzak kalacaksak, başarılı iktidar kalkışmalarının "diyalektik ve tarihsel maddeciliğe uygun", diğerlerinin ise "aykırı" olduklarını söyleyemeyiz.

Aslında Eroğul'un marksizm savunusu adına da olsa sağlıksız yaklaşımları benemseyebileceğini hiç sanmıyorum. Yalnızca, söylediklerinin böyle anlaşılabileceğine işaret ediyorum. Belki küçük bir ek yararlı olabilir: Marksizme, en azından önselcilik kadar içkin bir deneyselcilik boyutu vardır. Bu deneyselcilik boyutudur ki Lenin'in kendi siyaseti adına Napoléon'dan alıntı yapabilmesini getirmiştir ("bir kez savaşa girin, ondan sonra görün"). Bu deneyselcilik başarı da getirebilir, başarısızlık da. Başarıları ve başarısızlıkları, marksizm alanını zenginleştiren deneyler olarak görmek, onları diyalektik ve ta-

rihsel maddeciliğe aykırı olan ve olmayan işler şeklinde tasnif etmekten daha yararlı bir yaklaşımdır.



Yukarıda anlatılanlara bağlı olarak, Eroğul'un Marx'ın 11 Tezi'ne ilişkin yorumları da bence ihtiyatla ele alınmalı. Eroğul şöyle diyor:

"(...) 11. Tez'deki iki savı, yani anlamayı ve dönüştürmeyi birbirine karıştırırsak, dönüştürmeyi erek edinmeyen bir anlama, başarısız olmaya yazgılıdır savı ortaya çıkıyor. Bence bu sav yanlıştır. Yorumlama, anlama, kendi boyutları içinde başarılı olduğu ölçüde dönüştürmeye hizmet eder. (...) Dolayısıyla ilk iki boyut ne kadar bilimsel, ödünsüz biçimde geliştirilirse, üçüncü boyuta o kadar hizmet eder. Üçüncü boyutu ilk ikisinin koşulu haline getirirsek, o zaman bence herşeyi karıştırırız." (3)

Eğer Eroğul dünyayı dönüştürme uğraşının ilk iki boyut anlamında "marksist olamayacağını" söylüyorsa, buna kesinlikle katılıyorum. Esasen, yukarıda söylenenler de özde bunu açmaya çalışan vurgulardan ibaretti. Çünkü, Eroğul'un deyişiyle ilk iki boyutta, benim buradaki adlandırmamla birinci salınım alanında bilim'in ve genel kuram'ın ağırlığı ne kadar fazlaysa, dünyayı dönüştürme uğraşında da ideoloji'nin ve özgül kuram'ın ağırlığı o kadar fazladır.

Ancak, bu ortaklığa karşın Eroğul'la bir konuda ayrılıyoruz sanırım. Görüldüğü kadarıyla Eroğul üçüncü boyutu, yani dünyayı dönüştürme uğraşını, *ilk iki boyutun (diyalektik ve tarihsel maddeciliğin) tek yönlü ve dolayımsız bir uzantısı* olarak görüyor. Oysa bence ortada tek değil çift yönlü, üstelik doğrudan değil dolayımlı bir ilişki vardır.

Dolayımlılık, dünyayı değiştirme uğraşının, en saf anlamda bilim'den ve genel kuram'dan değil, bilim'le ve genel kuram'la bağlantılı olsa bile ideoloji'den ve özgül kuram'dan kaynaklanmasıyla ilgilidir. Başka deyişle, sosyalizmin belirli bir yerellikteki özel ideolojik biçimlenişiyle birlikte, o yerellikteki özne'nin sahiplendiği özgül devrim kuramı, ilk iki boyutla üçüncü boyut arasındaki vazgeçilmez dolayımdır. Sonra ilişki, etki ya da geçiş, tek değil çift yönlüdür. Başka deyişle, ilk iki boyut nasıl belirli dolayımlarla üçüncü boyutu etkiliyorsa, üçüncü boyut da,

yani dünyayı dönüştürme pratiğinde edinilen bilgi ve deneyimler de, gene aynı dolayımlarla ilk iki boyuta yönelik yaklaşımı belirler. Bir üçüncü nokta daha eklenebilir: Bu çift yönlü ve dolayımlı geçişler, bitimli değil süreklidir. *Özetle, marksizmin kuram-pratik birliği alanında, diyalektik ve tarihsel maddecilikten eyleme, eylemden de diyalektik ve tarihsel maddeciliğe sürekli geçişler söz konusudur ve bu geçişler doğrudan değil, ideoloji ve özgül devrim kuramı dolayımıyla gerçekleşirler.*

Ayrıca, bu noktada tekil marksistlerle marksist siyasal hareketler arasında bir başka ayırımın gözetilmesi gerektiğini sanıyorum. Marksist bir bilimadamının, örneğin cumhuriyet tarihini marksist bir yaklaşımla ele alıp incelemesi için mutlaka ideolojik bir kalkış noktası bulmasına, özgül devrim kuramına sahip olmasına ya da siyasal bir örgütlülük içinde yer almasına elbette gerek yoktur. Ancak, bir araştırma-çözümleme yöntemi olarak marksizmle siyasal bir hareket olarak marksizmin ön koşulları ve gerektirdikleri birbirinden farklıdır. Çünkü, marksist bir araştırmacı için araştırma nesnesi üzerinde iradi müdahalede ya da etkide bulunma olanağı da yoktur, gerekliliği de. Buna karşılık, siyasal hareket, siyasetinin nesnesi üzerinde etkili olmak zorundadır. Biraz daha ileri giderek şunu söylemek istiyorum: Marksist öznenin, etkileyemediği, en azından eylemli bir yönelim içinde bulunmadığı bir nesnellikten siyaset nesnesi türetmesi, kendisini kuşatan sayısız olgudan hareketle anlamlı ve bütünlüklü bir siyaset kurgusuna ulaşması mümkün olmayacaktır.

Dolayısıyla, Eroğul'un üçüncü boyutu çok fazla dışlayan yaklaşımı, en azından marksist siyasal özne için geçerlilik taşımamaktadır. Elbette, her tür nesnelliğin ancak özne tarafından "yapılabileceğini", dolayısıyla saf bir nesnellik olamayacağını söylemiyorum. Ancak, sosyalist siyasal mücadelede, saf nesnellik ile öznellik arasına sıkışan bir "yapma" alanı ya da kuşağı vardır. Öznel etkinliğin, diyalektik ve tarihsel maddeciliğe uzanan ve ona girdi sağlayan işlevi de burada ortaya çıkar.

Daha somut örnekler verecek olursak, işçi sınıfı nesnel olarak elbette "vardır"; ama bu sınıfı diyalektik ve tarihsel materyalizm çerçevesinde "daha fazla" işçi sınıfı yapacak bir öznel etkinlik alanı da vardır. Egemen sınıf olarak burjuvazi ve baskı

aygıtı olarak devlet de vardır; ama, gene diyalektik ve tarihsel maddecilik çerçevesinde, burjuvazinin egemen sınıflığını, devletin ise baskı aygıtı olarak işlevini en net biçimde ortaya çıkaracak olan, gene siyasal öznenin kendi etkinliğidir.



Şimdi, başta söz ettiğim salınımlara yeniden dönmek istiyorum. Bir ölçüde tekrar olacak. Belirli bir ülkedeki marksist öznenin, kendi sosyalizm projesini ve stratejisini oluştururken, bütün düzeylerdeki salınımları bizzat yaşaması gerekir. Elbette, bilim ile felsefe arasındaki ilk düzey salınım dahil. Bu, salınım alanında belirginleşen diyalektik ve tarihsel maddecilik ekseninin yok sayılması anlamına gelmez. Önsel olarak ya da tanım gereği marksizmi benimsemiş öznenin kendi koşullarından kalkarak yaşayacağı salınımlar kaçınılmaz olarak bu eksene yakın düşecektir. Ama, kimi yerde belki de pozitivist anlamda bilime, kimi yerde de felsefeye yakınlıklar olacaktır. Bu yakınlıkların, diyalektik ve tarihsel maddeciliğe ilişkin en gelişkin kuramsal açıklama tarafından en başta öngörülen ölçüleri aşması muhtemeldir. Bunun gibi, sınıf mücadelesi kuramının somut sınıf hareketine uygulanmasında da, vurgu, kimi zaman "sınıf nesnelliği"ne kimi zaman da "sınıfın yapılması"na yönelecektir.

Ortada hala yanıt bekleyen bir soru var: Marksist öznenin bu salınımlarının hiç mi sınırı yoktur? Başka türlü sorarsak, marksist özne, bütün bu salınımlarda alabildiğine özgür müdür? Sınırsız özgürlük şimdilik bir yana, eylemi ve etkinliği olmayan bir öznenin salınım yaşaması bile düşünülemez. Peki, eylemi ve etkinliği gerçekten olan özne? O, alabildiğine serbest midir?

Bu sorunun yanıtının bir ölçüde verilmiş olması gerekir. Çünkü en başta, ortada tarihsel olarak belirlenmiş, miras olarak aktarılmış eksenler vardır ve tanım gereği öznenin bu eksenlerin çok uzaklarına düşmesi mümkün değildir. Çok uzağa düşmek demek, marksizm alanından çıkmak demektir. Biz, marksist öznelerden söz ediyoruz.

Dolayısıyla, daha ilk ağızda "üstten" bir sınırlama söz konusu. İşte bu genel sınırlar içerisinde marksist özneyi belirli eksenler çevresine salınıma yönelten asıl etmen, eylemlilikle birlikte, sahip olunan ideolojik belirlenim ve özgül devrim teorisidir.

Bu noktayı açıklamak amacıyla iki alıntıya başvurmak istiyorum. Alıntıların, marksist özneyi "üstten" ve "alttan" belirleyen iki sürece ışık tuttuğunu sanıyorum:

"Marx'ın kendisi gibi Lenin de her zaman felsefenin eyleme yol göstermesi gerektiğini söylemişti. Bu rolünde Marksizm, bir durgun kurallar toplamı olmayıp herhangi bir durumun çözümlenmesinde, olanaklarını kestirmede ve böylece en etkili eylem biçimine ulaşmada kullanılacak bir uyarıcı düşünceler bütünüydü". (4)

Burada, "uyarıcı düşünceler bütünü" sözünü özellikle önemsiyorum. Dikkat edilirse, uyarıcı olan ve esinlendiren, "kuram"ın ötesinde, "düşünceler"dir. Daha açık söylemek gerekirse, marksizmin ya da Marx'ın bizzat kendisinin düşünceleri de diyalektik ve tarihsel materyalizmin etrafındaki salınımlardır. Önemli olan, Lenin'in yaptığı gibi, marksist öznelerin, oturmuş genel kuramın dışında ve ötesinde bu düşüncelerden de yararlanabilmeleri, bu düşüncelerin yansıttığı salınımları bizzat yaşayabilmeleridir. Bu, elbette salt söz konusu düşünceler çerçevesinde yaşanacak, onlarla sınırlı kalacak bir salınım değildir. Ortaya çıkması gereken, bu düşüncelerle birlikte, öznenin kendi özel gereksinimlerinin dayattığı salınımların oluşturacağı bütünlüktür. Özetle bu, marksist özneyi "üstten" belirleyen kaynaktır.

Şimdi bir alıntı daha :

"Devrimci teori olmadan devrimci pratik olmaz' önermesini tersine çevirmek de mümkündür ve gereklidir: Devrimci pratik olmadan, tam olarak olgunlaşmış devrimci teori olmaz."(5)

Şimdi, ikisini birden yeniden toparlıyorum. Marksist kuramı "kuram"da bırakmayıp yerel özelliklere göre biçimlenen bir ideolojiye yönelten kaynaklardan biri "uyarıcı düşünceler bütünü" ise, diğeri de devrimci pratiğin getirdikleri ile "alttan" beslenen özgül devrim kuramıdır.

Buraya kadar savunulan salınım modelini bir tür deneyselcilik ya da "olumsallık" sayanlar çıkabilir. Doğrusu böyle düşünmüyorum. *Bence marksizmin yaşayan, canlı bir öğreti olması, bilimsel kesinliklerin fazlalığından ziyade, eğer deyim yerindeyse "yeşil ışıklı boşluklar"dan kaynaklanmaktadır.* Marksizmin, örneğin özne-nesne, yapı-üstyapı, determinizm-iradecilik ilişki ve dengelerine kesin "kuramsal" çözümler *getirmediği* söylenir, doğrudur. Ancak, açık konuşmak gerekirse,

özellikle bu alanlardaki "bilimsel" çözüm aranışının hangi mantığa dayandığını ben şahsen anlayabilmiş değilim. Bilebildiğim kadarıyla, söz konusu ilişkilere "kesin kuramsal çözüm" getirme çabasına giren iki düşünürden söz etmek mümkün. Biri Gramsci, diğeri ise Althusser. İkisi de "boşluklar"a yönelik dolgu girişiminde bulunmuş, bu boşlukların meşruiyetine gereken önemi vermemişlerdir. Sonuçta, Gramsci'nin kuramsal çabalarının mantıki sonucu, yapının büsbütün yoksayılması ve yapının üstyapı içinde kişiliksizleştirilerek eritilmesi olmuştur. Althusser'in yapısalcı marksizmi ise, bu kez özneyi büsbütün ortadan kaldırmış, bütünlüğü yapının kendisine indirgemiştir.



Son olarak, gerek Eroğul'un gerekse benim yazdıklarımda zaman zaman göndermede bulunulan ünlü 11. Tez'e ilişkin birkaç söz söylemek istiyorum.

Marx'ın Feuerbach üzerine tezlerinin askeri talimatname açıklığında olmadıkları kesindir. Ancak, Batı Marksizminin, başta Althusser olmak üzere bu tezlere fazla gizem yakıştırdıkları da bir gerçek. Tezler üzerinde aşırı kurgulamalara gitmenin bir yarar sağlayacağını sanmıyorum. Bununla birlikte, bir bütün olarak alındıklarında, Marx'ın ünlü tezlerinin pratiğe, "duyum", "algılama", "yorumlama" bağlamında özel ve önemli bir yer tanıdığını görmemek mümkün değildir.

Marx'ın 11. Tezi'nin *ilk biçimi* şöyledir: "Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli yollardan *yorumlamışlardır;* mesele, onu *değiştirmektir.* "Daha sonra bu cümleye tek bir sözcük eki olmuş ve 11. Tez'in son biçimi ortaya çıkmıştır: "Filozoflar, dünyayı yalnızca çeşitli yollardan *yorumlamışlardır;* oysa, mesele onu *değiştirmektir.* (6) Burada, Tez'in en son biçimine eklenen "oysa" sözcüğünün, değiştirme ediminin önemini özel olarak vurgulama amacını taşıdığını sanıyorum.

Bir de, 11. Tez'i diğer tezlerle birlikte ele alıp yorumlamak herhalde en sağlıklı yol olacaktır. Diğer 10 tez arasında, özellikle 5. ve 9. tezlerin, 11. Tez'in içeriği açısından açıklayıcı önemi vardır. 5. Tez'de şöyle denmektedir: "*Soyut düşünme* ile tatmin olmayan Feuerbach duyumcu düşünceye başvurmaktadır; gelgelelim, duyumluluğu, pratik eylem olarak, duyumlu insan eylemi olarak kavramamaktadır" (7). Nihayet, 9.

Tez şöyledir: "*Düşünceci* maddeciliğin, yani duyumluluğu pratik bir etkinlik olarak görmeyen maddeciliğin ulaştığı en üst nokta, 'sivil toplum'daki tek tek bireylerin düşüncesidir." (8)

Aradan bunca yıl geçtikten, marksizmin felsefi, siyasal ve pratik kültür birikimi bu düzeye ulaştıktan sonra, insanların tarihsel materyalizmi benimseyip anlamaları elbette salt kendi özel pratiklerine bağlı, böyle bir pratiği öngerektiren bir süreç olamaz. Ancak, 11. Tez'in bir noktada tam tamına bugün de geçerli olduğunu kabul etmek gerekiyor: Dünyamızın yeni olgularının kavranması, bu olguların marksizmin kuramsal zenginliğine katkı olacak biçimde çözümlenmeleri ve marksizm alanındaki özel kuramsal bölmelerin (devlet, devrim, sınıf mücadelesi vb. kuramları) içlerinin daha fazla doldurulması, herşeyden önce siyasal pratiği, giderek yeni devrim deneyimlerini öngerektirmektedir.

Aksi taktirde, 11. Tez'i yeniden yazmak gerekecektir. Belki de şöyle : "Sosyalistler dünyayı değiştirmeye çalıştılar; oysa mesele onu değişik ve ilginç yollardan yorumlamakdır."

NOTLAR

(1) "21. Yüzyıl Eşiğinde Marksizme Bakış", *Yeni Marksizm ve Gelecek*, no. 2, 1994, s. 89.

(2) aynı yerde.

(3) aynı yerde.

(4) Sabine, George; *Yakın Çağ Siyasal Düşünceler Tarihi*, çev: Özer Ozankaya, Gündoğan Yayınları, Ankara 1991, s. 209.

(5) Mandel, Ernest; *Çağdaş Toplum ve Marksizm*, çev: Nail Satlıgan, Kardelen Yayınları, İstanbul 1993, s. 27.

(6) Marx-Engels; *Collected Works*, Progress Publishers, c. 5 ss. 5,8

(7) aynı yerde.

(8) aynı yerde.

1994 YEREL SEÇİMLERİ SONRASI TÜRKİYE'NİN SİYASAL YAŞAMI

Yavuz SABUNCU : Yerel seçimlerle ilgili rakamsal veriler henüz eksik olduğundan, ben birkaç genel saptama yapacağım.

İlk söylenebilecek şey, bir önceki seçimlere göre iki milyon daha seçmenin oy kullandığı. Katılma oranı yüksek: % 92 dolayında. 1991 seçimlerinde oy kullanma mecburiyetine rağmen katılım % 84 dolayındaydı. Bu seçimde kendilerinin merkez sağda olduklarını söyleyen partilerin toplam oyunda önemli bir düşüş oldu. Merkez sol veya sosyal demokrat denen partilerin toplam oyunda da % 4 dolayında bir düşüş var. Bu, çok büyük bir düşüş gibi gözükmemekle birlikte, daha önceki 1991 seçimlerinde de bir düşüş yaşandığını hesaba katarsak, kısa dönemde önemli bir gerilemeyi yansıtıyor.

Yine dikkat çekici bir nokta uç kesimdeki güçlenme. RP, kişisel tahminlerime göre bir miktar düşük kalmakla birlikte, genel olarak tahminler düzeyinde oy aldı. Ben bu düşük kalmayı MHP'nin RP'yi bazı noktalarda durdurmuş olmasıyla açıklıyorum. Çünkü aslında oransal olarak tahminlerin en üstüne çıkan parti, %8 dolaylarındaki oyla MHP oldu. Yani genel olarak bakıldığında sağ kanadın uç kısmında önemli bir güçlenme olduğu gözüküyor. Sanıyorum bu konuda bir fikir ayrılığı olmayacak.

Bu seçimlerle ilgili olarak yine herkesin üzerinde görüş birliğinde bulunduğu bir başka nokta ANAP'ın başarılı olmaması. Aynı şey DYP için de söz konusu. Fakat seçimlerden önce DYP için çıtanın çok düşük tutulması, DYP'nin başarılı olduğu gibi bir izlenim yarattı.

Sosyalist partilerin, yani SBP ve İP'nin ortak oylarının benim kişisel tahminlerimden düşük olduğunu da belirtmem gerekli.

Güneydoğu'da beklendiği gibi katılma oranı düşük, geçersiz oy sayısı yüksek. Teknik bir bilgi olarak şunu da ekleyebilirim: sosyal demokrat oylarda mutlak bir azalma da yok. Aşağı yukarı 1991 seçimlerinin aynı: 7.600.000. Ancak, katılma oranındaki artış ve yeni seçmenler yüzünden genel ortalama biraz aşağıya düşüyor. Yine benim araştırmalarımdan elde ettiğim bir başka sonuç, yer yer seçim ittifaklarının yapıldığı. Ankara'nın Çan-

kaya ilçesinde seçim ittifakı çok net olarak ortaya çıkıyor. İstanbul'da ilçeler düzeyinde İl Genel Meclisi rakamları elimizde olmadığı için, böyle bir sonuca varmak şu an için zor.

Zafer ÜSKÜL : Ben önce bu seçimde rol oynayan faktörleri gözden geçirmek istiyorum. Sonuçta bu bir yerel seçimdi. Yerel seçimlerde, hem adayların biraz daha öne çıkmış olması, hem de yerel sorunların etkili olması gerekirdi. Bazı yerlerde kuşkusuz, adayların niteliği öne çıktı, ama Türkiye'nin bütününü ilgilendiren bazı sorunların da, siyasi partilerin oylarını, olumlu ya da olumsuz, etkilediğini düşünüyorum. Örneğin terörle mücadele konusu yurttaşların oyunu etkiledi. DYP'nin beklenilenden daha düşük oy almaması bununla açıklanabilir. Buna karşın SHP'nin beklenilenden daha düşük oy almasını da bununla açıklamak mümkün: SHP, özellikle DEP'li milletvekillerinin dokunulmazlıklarının kaldırılması ile ilgili tutumu nedeniyle birçok yerde oy kaybetti. Ama terör sorunu yerel seçimleri önemli ölçüde etkilerken, galiba ekonomik kriz çok etkili olmadı.

Bu seçimlerin bir başka özelliği, şimdiye kadar başka seçimlerde hiç yaşanmayan bir şey bu seçimlerde görüldü: seçmenler çok farklı tercihlerde bulunabildiler. Örneğin İstanbul'da anakent adaylarının aldıkları oylarla, ilçe adaylarının aldıkları oylar arasında büyük farklar görüldü.

Yavuz SABUNCU : Zafer'e katılıyorum. Benim kanıma göre de DYP'nin beklenen ölçüde oy kaybına uğramamasının tek nedeni, seçim kampanyasının ortasında DEP milletvekilleri konusunda yaptığı girişim ve Tansu Çiller'in bunu kullanarak şoven duyguları bir miktar harekete geçirmesidir. Ekonomik krizle ilgili olarak da şunu söyleyebilirim. DYP oylarını krizin henüz ulaşamadığı yerlerden aldı. İzmir bir tarafa bırakılırsa, büyük şehirlerde aldığı sonuçlar son derece kötü. İzmir'de de seçimi DYP'nin aldığı söylenemez; orada da aday seçimi aldı.

Raşit KAYA : Ben eğer uygun görürseniz çok daha farklı bir düzeye sıçrama yapmak istiyorum. Ondan sonra belki daha somut bir takım analizlere geçilebilir.

Şımdı görüyorum ki, hepimizde seçimler,dogal işleyen bir siyasal sistemin doğuracağı sonuçları doğuracaktır diye bir ön kabul var. Halbuki seçimler, işlemeyen, bunalım halinde olan bir siyasal sistemde farklı farklı değerlendirilebiliyor, farklı anlamlar taşıyabiliyor. Bu ihtiyat payını ortaya koymak için, bu konuda bir açıklığa kavuşmak lazım.

İlk anda bakıldığında, ekonomik durum, belki güncel yaşama henüz çok somut olarak yansımadığı için, insanların oyunu fazla belirlememiş olabilir ama, Türkiye'nin on yılına baktığımızda ciddi bir yapısal kriz, bir bunalım ortamı var. Böyle bir ortamda seçim, zaman zaman bu durumu çözebilecek bir araç olarak değerlendirilebilir, genel iktidar mücadelesinin bir aracı gibi görülebilir. O zaman farklı anlamlar taşıyabilir. Ama bunalımın aşılabilmesi konusunda umutların tükendiği, bunu mobilize edecek bir siyasal perspektif somut güce kanalize olamadığı zaman, seçim, çok daha farklı algılanabilir. Seçmen davranışı da buna göre belirlenebilir diye düşünüyorum.

Bu açıdan baktığımda, bu son seçimler seçmen açısından, tıkanıklıkların aşılabileceği bir araç olarak görülmedi gibi geliyor. Yani genel seçmen kitlesinde bu seçimin, kendi konumunun, günlük gidişatının ve ülkenin siyasal sistemine yönelik uzun vadeli beklentilerin sorunlarını aşacak, istikrar getirecek bir sonuç vereceği umudu yoktu. O zaman seçmen çok daha farklı motivasyonlar içinde hareket etmiş olabilir. Belki çok değişik tercihlerde bulunabilmesi de böyle bir arayışın ifadesidir.

RP bir düzen değişikliği söylemini üstlenebildi, yahut da öyle algılandı. RP'deki oy patlamasının gerekçesi budur deniliyor. Ama, acaba düzen değişikliği beklentisi çok yaygın mıydı? Bu bunalım koşulları içerisinde, düzenin değişebileceğine bir inanç, böyle bir talep var mıydı? Bu, bir çalışma hipotezi olarak, siyaset bilimcileri için önemlidir. Böyle bir çalışma yapılmadığı için sadece hipotez olarak söylüyorum.

Eğer böyle bir düzen değişikliği beklentisi yoksa, seçim, siyasal yaşamın belirlenişi açısından, niteliğini değiştirdiyse, o zaman toplumumuzun üzerinde düşünmesi gereken çok daha farklı ögeler var.

Bir başka nokta, son on yılda çok fazla seçim yaşamamız. Seçimin hiçbir şeyi değiştirmeyeceği, kişinin yazgısının seçim dışında belirlendiği görüşü fazlalaştığı zaman, seçmen davranışları çok değişik olabilir. Bizim ülkemizden çok farklı da olsa, son Avrupa seçimlerine dikkat edersek, oradaki genel eğilim, katılımın düşmesidir. Yapılan araştırmalar gösteriyor ki, seçmen kitlesi, ulusal düzeyde oy kullanılarak ülkenin siyasal kararlarının üretilebileceğine olan inancını yitirmiştir. Yani, dünyadaki yeni yapılanma içinde, ulusal seçimler siyasal iktidar yö-

nelimlerini belirleyemez, yazgıları değiştiremez dendiği zaman, seçmenin oy motivasyonunu yerel düzeyde bir takım nedenler belirliyor. Bu eğilim bizde de var mı? Bilemiyorum. Ama olgunun kendisi Türkiye'ye yansımış durumda. Bir dönem bir dışla bütünleşme, serbest piyasa ekonomisi perspektifi söylem olarak, karşı konulmaz bir biçimde, en azından toplumda siyaset üretenler tarafından, benimsendi ve topluma yayıldı. Ekonominin kurtuluşu hep dış bütünleşmeye bağlandı. Ama Türkiye'nin kendi konjonktürü, kendi dinamikleri ve kurumsal yapısının o dinamikleri baskı altında tutan boyutları düşünüldüğünde, seçmen, seçime, ülkenin ve kendisinin genel sorunlarını aşabilecek bir araç diye bakmamış olabilir.

Tevfik ÇAVDAR : Ben bu tartışmada kendime göre üç bölüm düşündüm. Birincisi eldeki sayılar. Sayılarla ilgili söylenebilecek şeyler söylendi. Doğu ve Güneydoğu'da RP, MHP ve onun uzantıları ağırlıkta. Karadeniz'de yine RP ağırlıkta, Batı'da ise cenazelerle ilgili bir oranda MHP'nin ağırlığı var. Yavuz'un da belirttiği gibi, sosyal demokrat partilerin mutlak oyu aynı. Yani yeni seçmenin oyu sağa doğru gitmiş. Ama bunun da yine irdelenmesi lazım.

Bunun ötesinde bu seçimlerde ilk defa olarak iki tane değişkenin daha gündeme geldiğini görüyoruz. Bunlardan birisi MEDYA, özellikle de TV'ler, diğeri ise TV'lerin ve gazetelerin geniş ölçüde kullandığı kamuoyu araştırmaları. Bunlar bu seçimde yeni bir etmen olarak ağırlıklarını duyurdu.

Üçüncü bölümde belki en fazla tartışmamız gereken şey, Türkiye niye radikal sağa kayıyor sorusu. Benim gördüğüm kadarıyla bugün ne ANAP, ne DYP, (hükümette olduğu için ben SHP'yi de o grup içinde sayıyorum) ne de SHP, halkın bir takım istemlerine yanıt verecek durumda değil. Ayrıca bunun bir alt grubu olarak SHP ve solun durumunu da tartışmak istiyorum. 1965 seçimlerinde sanıyorum % 3 civarında olan gerçek sol oy, bu sefer ancak %0.6 oluyor. Ne değişti? Niye sol bu kadar marjinalleşti? Sadece dünya ölçeğinde solun yediği darbeden ötürü mü?

.Raşit KAYA : MEDYA bu seçimlerde hem çok önemli bir işlev gördü, hem de sanıldığı, söylendiği gibi etkili olmadı. RP olayı, SHP olayı, yasal engellere rağmen seçim ittifaklarının yapılabilmiş olması, bir takım koşullarda klasik örgütlenme çalışmalarının çok daha etkili olabileceğini gösterdi.

Medya, seçim kampanyasından bağımsız olarak, son yıllarda esasen var olan bir söylemi özel TV'lerle pekiştirerek ve etkisini bu anlamda artırarak, yeniden üretti. Sistemin genel sorgulamasının yapılmadığı bir ortamda, sistemin içindeki bir takım işlevsizlikleri sergileyip, bir anlamda da eleştirip olağan gibi göstererek ve bunu yaparken "sistemin böyle bir potansiyeli de vardır" vurgulamasını yaparak, oluşumları son derece meşrulaştırdı. Yani pragmatik insanın yaratılması ve Batı ile bütünleşmiş piyasa ekonomisinin tek çözüm olduğu söyleminin zihinlere kazınmasında son derece işlevsel oldu.

Ancak Medya, seçim kampanyalarında söylendiği türden etkili olamadı. Etkili olamadığı RP'nin oylarından, oy aktarımlarının, örgütlü oy aktarımları düzeyinde bir disiplinle gerçekleşememesinden belli. Medya, var olan bir yönelimi pekiştirdiği sürece etkili olabilir. Seçim kampanyasına gelene kadar bir dünya görüşünün oluşturulması açısından belli bir ortam hazırladı, ama doğrudan seçim kampanyasında etkili olmadı.

Bir noktada etkili oldu, geleneksel olarak büyük parti diye nitelendirdiğimiz partiler, seçim kampanyasını, yoğun bir medya kampanyası haline çevirerek daha başarılı olabilecekleri gibi bir izlenime kapıldılar. Seçim stratejileri bunun üzerine kuruldu, adaylar buna göre seçildi. Yani söylemek istediğim, medyanın şimdiye kadarki performasyonunu ne küçültelim ne de fazla abartalım. Hatta bir adım öteye geçeyim, dar seçim kampanyası dönemindeki medyanın anti Refah kampanyası, belki RP'yi pekiştirici bir işlev bile görmüştür diyebilirim. Çünkü önyönelimler varsa, medya o yönde bir hareket sağlar, önyönelimler farklı biçimdeyse, bir ret olayı getirir, pekiştirir ve örgütsel faaliyete ayrı bir ivme verir. Bu açıdan bana RP'nin propagandası yapıldı gibi geliyor.

Tevfik ÇAVDAR : SHP'nin medya duyarlılığı bu seçimde her seçimden daha fazlaydı. Bunun nedenlerinden bir tanesi İSKİ olayıdır. Bu İSKİ olayını medya SHP aleyhine çok iyi kullandı. Bu bakımdan bir kere medyaya karşı "bunlar herşeyi yapar" diye bir ön kabulümüz var. İkincisi, Tansu Çiller'in ve Murat Karayalçın'ın seçimlerinde medyanın oynadığı rol ciddi boyutlardaydı. Bütün bunlar daha baştan SHP'yi medyaya teslim olmaya doğru götürdü. Böylece de iki tane medyaca pre-

zantabl kabul edilen adayımız ortaya çıktı : Biri Zülfü Livaneli, diğeri Korel Göymen. Medyaya teslim olmak örgütleri ikinci plana attı; bunlar çalışmadı. Oysa ki, benim de Belediye Meclisi adayı olduğum 1984 kampanyasında biz, her gece, mahalle, kahve, ev ev dolaşırdık. Bunların hiçbiri yapılmadı. Hatta bu tip toplantıların artık demode olduğu söylendi.

Tektaş AĞAOĞLU : Ben medyanın o kadar belirleyici olduğunu zannetmiyorum. Medya aldatıcıdır; kendisinin çok etkili olduğu konusunda da aldatmıştır. Bence Tansu Çiller'in seçiminde de belirleyeci rol oynamadı. Medya Tansu Çiller'in seçileceğini gördü, anladı ve onun peşinden gitti. Aynı şey Karayalçın'da da oldu. Mesele bağlanmıştı ve bu iş bugün istikrar programının altına imza atmaya kadar geliyor. Medya bunu görüyor ve o yönde çığırtkanlık yapıyor.

Yavuz SABUNCU : Ben RP açısından TV'nin etkili olduğunu düşünüyorum. Adam köpeği ısırırsa haber olurmuş, RP haberdi. Seçim kampanyasının tek haberiydi. Ya harcamak için, ya seyircisi çok olsun diye her akşam TV'ye çıktı. İstanbul'da kimsenin adını duymadığı ve tanımadığı Erdoğan, bu sayede seçim kazandı. Belki yine kazanırdı, ama RP oylarını TV mutlaka artırdı, buna hiç kuşkum yok. Bir kere kendini tanıtma olanağı buldu ve bence çıktığı her platformda da oy kazandı. Çünkü RP'nin önemli bir eleştirisi de hiçbir biçimde ekrandan yansıtılamadı. Ama ortada bir gerçek de var: RP'ye anlamlı eleştiri yapılabilecek bir nokta da yoktu. Çünkü ekonomik ve sosyal bakımdan kendi hedef kitlesine ulaşıyor. Sen o hedef kitlesine başka eleştiri araçlarıyla ulaşmak imkanına sahip değilsin. Adil düzenin zırvalığını anlatsan bile, esnaf onu da biliyor, ama ertesi gün bonosunu ödeyemediyse oyunu RP'ye verecek.

Medyanın bir başka etkisi de doğrudan seçmenler üzerinde değilse de kanaat önderleri ve parti çalışanları üzerinde oluyor. İstanbul'da Zülfü Livaneli'nin oyunu artırması medya etkisidir. Ankara'da Korel Göymen'e kerhen verilen oylar, muhtemelen RP'nin gelmesini önlemek için verilmiştir ve medyanın etkisiyledir.

Tektaş AĞAOĞLU : Ben başka bir noktayı vurgulamak istiyorum: Türkiye'de seçim nedir? Yani siyasi iktidar meşruiyetinin oluşmasında seçimin rolü nedir?

1983 seçiminden bu yana, bütün seçimlerde hiçbir parti doğru dürüst bir çoğunluk elde edemedi. ANAP 1983 seçiminde % 44 dolayında bir çoğunluk sağladı, herkes buna büyük değer biçti. Turgut Özal'ın giriştiği sözde çağ atlayıcı girişimlerin arkasındaki meşruiyet bazı bu % 44 oydu. % 44 oyla oluşan parlementoda 1987 seçimi öncesinde yapılan bir parlementer manipülasyonla seçim yasası esaslı bir şekilde değiştirildi: doğrudan doğruya ANAP'ın üzerine uyacak bir kılıf olarak düzenlendi. Bu o kadar bariz ve apaçık bir şeydi ki, az daha seçim boykot edilecekti. SHP evet deseydi, Demirel boykot etmeye hazırdı. Fakat yapılamadı. Özal sanıyorum % 35 gibi bir oyla iktidar oldu ve işi cumhurbaşkanı olmaya kadar götürdü. 1989 yerel seçimlerinde oy oranı % 21'e kadar düşmesine rağmen ANAP iktidarda kaldı, Özal C.Başkanı oldu ve az daha da o meclis çoğunluğuyla memleketi savaşa sokuyordu.

Aslında bana göre, bütün bunları yapan bir iktidarın arkasında doğru dürüst bir meşruiyet yok. 1983 seçiminin nasıl bir seçim olduğunu biliyoruz. O parlamentoya bir çeşit atanmışlar parlementosu denilebilirdi. O çoğunluğa dayanılarak girişilen icraatın bence demokratik, seçmen iradesine dayalı meşruiyet temeli yok. Ama bu iktidarlar, seçim yasalarıyla diledikleri gibi oynayabiliyor, işlerine geldiği gibi orasını burasını kırpabiliyor, oralarına buralarına yeni yamalar yapıyor, kontenjan vs. maddeler getiriyor, almadıkları oyları almış gibi gösterip, parlementoda çoğunluk sağlıyor ve o çoğunluğa dayanarak icraat yapma yetkisi ve hakkını kendilerinde görüyorlar. O yetki ve hakla aldıkları kararları da hayata geçiriyorlar ki, bunların hayata geçmesiyle 60 milyon insanın kaderi doğrudan etkileniyor.

Buna benzer bir durum Tansu Çiller'in politik kariyeriyle ilgili olarak ortaya çıktı. Ben bunu da aynı bağlamda görüyorum. 1991 seçiminde Çiller'in dahil olduğu DYP ekibi, Demirel başta olmak üzere, belli bir platformla, belli vaatlerle o seçime girdi. Böyle bir vaatle % 27 oy aldı. İki sene sonra DYP kongresinde Tansu Çiller'in aldığı delege oyu sayısı 500.Yani 60-70 kişilik bir çoğunlukla Genel Başkan oluyor. Ondan sonra da hemen iki sene önceki seçim platformu bir yana bırakılıyor, özellikle özelleştirme ağırlıklı, istikrar paketi denilen paketin ilk belirtilerini arzeden bir politika ortaya çıkıyor. Biraz dramatikleştirirsek, birincisinde âdeta bir cennet vaadetmişlerdi, bu sefer kan ve gözyaşı vaadeden bir platform ortaya koyuyorlar. Bu platformun

seçmen tabanı nedir? İki sene önce başka bir platformda elde edilmiş % 27 oydur. Aynı şey Karayalçın için de sözkonusu. Bu demokratik olduğu söylenen Batılı ülkelerde de genellikle böyledir. Burjuva demokrasisinin başka türlü işlemesi zaten düşünülemez. Fakat orada belli teamüller, belli kurumlar gelişmiştir; iki seçim arasında bu kadar zecri bir rota değişikliği yapılacaksa seçimler yenilenir.

Ama benim asıl üzerinde durmak istediğim nokta, bu duruma karşı bizde hiçbir itirazın olmayışı. Politik sistem kendisi de, öbür politik partiler de, sosyal demokratlar da, sosyalistler de bu duruma itiraz etmedikleri gibi, bunda bir aykırılık olduğunu algıladıklarına dair emare de göstermiyorlar. İktidar nasıl, hangi seçim sistemiyle oluşuyor? Halkın kaderini ilgilendiren çok hayati konularda, çok ciddi kararlar alma yetkisini nereden alıyor? Bu hiç sorulmuyor. Bugünkü seçimler de böyle. % 20 ile belediye başkanı seçilmiş bir adam var. Ondan olsa olsa ne beklenebilir? Sana oy vermemiş % 80 seçmenin de iradesine saygılı olman, onların isteklerini de göz önünde tutman gerekir denilebilir. Tutmazsa ne olacak? Yani bunun müeyyidesi ayaklanma mı olacak? Hiçbirimiz, başımıza geçen hükümetler nasıl geçerlerse geçsinler, ister Kenan Evren gibi askeri darbe yaparak, ister Tansu Çiller gibi bir parti kongresinde bir çeşit darbe yaparak gelsinler, sen buraya nasıl geldin sorusunu kesinlikle sormuyoruz. Bir yandan da yanlış değil, doğru şeyler yapmalarını bekliyor, yanlış şeyler yaptıkları zaman da onları eleştiriyoruz. Emrivakiyi eleştirmek için herşeyi söylüyoruz, fakat emrivakinin olmasını önleyecek davranışlara girişme nosyonu bile yok Türkiye'nin politik hayatında.

Hiçbir şekilde adaletin, eşitliğin söz konusu olmadığı bir seçim süreci yaşadık. Bu ne biçim bir seçimdir? Böyle bir seçim sürecinde ortaya çıkan iktidar oluşumuna niçin tahammül edilir? 1991 seçiminden bu yana gelinen süreçte sonuç bu pakete kadar geldi. Ya devam edecek, ya edecek, başka çare yok diyor başbakan. Belki başkası bulur çareyi, niye sen seçime gitmiyorsun? Bunun 1980'deki askeri cunta iradesine boyun eğmekten ne farkı var? O zaman da askerler iktidara geldiler, 15 gün sonra Cumhuriyet Gazetesinde, başta Hıfzı Veldet Velidedeoğlu olmak üzere askerlere, şunu yapın, bunu yapmayın diye akıl öğretmeye başladılar. Askerler gelmiş, herşeyi yok etmiş, faşizm gelmiş parlementoyu ortadan kaldırmış, sen ona

hangi yetkiyi bahşediyorsun ki, ondan kötü değil de iyi şeyler yapmasını bekliyor ve istiyorsun?

Ben bunun önümüzdeki kısa ve orta vadede can alıcı sorunlarımızdan biri olduğunu düşünüyorum. Sosyalistlerin, sosyal demokratlarla da dirsek teması yaparak, seçim yasaları, parti yasaları, seçim kampanyaları ile ilgili yasalar ve onlarla ilgili pratikler, yönetmelikler vs. ile topluma, enine boyuna düşünülmüş, tutarlı bir proje sunmak için çalışmaya başlamaları gerekir diye düşünüyorum. Seçmen iradesi geçerli olabilmelidir. Bu koşullarda kesinlikle geçerli değildir. Adeta oligarşik bir yapı, kendi isteğini kah seçimle, kah sivil darbeyle, kah askeri darbeyle, kah şantajla topluma dayatıyor.

Yavuz SABUNCU : Ben buna bağlı olarak şu noktaya dikkat çekmek istiyorum. Bu mekanizmaya rağmen oylarda aşırı bir parçalanma var. Üç parti % 20 dolaylarında oy alıyor, diğerleri de son derece düşük oranlarda oy elde ediyorlar.

Zafer ÜSKÜL : Ben seçim sisteminde değişiklikler yaparak, başka düzenlemeler getirerek parçalanmayı gidermenin soruna çözüm getireceğini düşünmüyorum.

Şimdi siyasi partilerin durumuna ve 12 Eylül'ün izlerinin neler olduğuna bir bakalım. 12 Eylül'ün getirdiği yasaklamalar sonucunda, toplumun bir bölümü siyaset yapamaz hale geldi. Siyasi partilerin kendi iç yapılarında da 12 Eylül'ün izini taşıyan bir takım yeni yapılanmalar ortaya çıktı. Şu anda büyük siyasi partiler arasında, kuruluşları, yapılanmaları bakımından bir fark olmadığı gibi, seçmen bunların politikaları arasında da bir fark göremiyor. Görmesi için bir neden de yok. Çünkü bu siyasi partilerin ilçe yönetimlerinden, genel merkez yönetimlerine kadar örgütlerine baktığınızda, aynı türden, aynı toplumsal kesimden gelen insanların yönetimde yer aldığını görüyorsunuz. Sonuçta aynı zarfın içinden ANAP'a da, DYP'ye de, SHP'ye de oy çıkabiliyor. Seçmen davranışı neden bu şekilde ortaya çıksın? Anakentte A partisi, ilçe belediye başkanlığında B partisi, ilçe belediye meclisinde C partisi, bu seçimlerde çok sıkça raslanan bir davranış biçimi oldu. Demek ki, seçmen bunların arasında bir fark görmüyor. Bence gerçekten de bir fark yok. Ayrıca bu siyasi partilerin bugünkü yapılanmaları içinde verdikleri herhangi bir umut da, düzelme olanağı da yok.

Sonuç olarak bizim uyguladığımız sistem, hala temsili sistem. Dört-beş yılda bir seçmen gidip oy kullanacak. Başka hiçbir

katılma mekanizması düzenlenmemiş. Geri çağırma yok, proje önerme yok, referandum yok vs. Bunları getirme önerileri de ciddi bir biçimde ortada yok. Yerel yönetimlerle ilgili bir takım yeni modeller ortaya atıldı, ama bunlar gerçekleşemedi. Kaldı ki, seçmenin bu katılıma hazır olup olmadığını da sorgulamak gerekir.

Ben Batı'da olduğu gibi Türkiye'de de temsili demokrasinin tıkandığını düşünüyorum. Bu yüzden Batı'da oy verme oranı düşük. Bizde düşmüyor, çünkü seçmen görebildiğim kadarıyla henüz katılım konusuna hazır değil.

RP'nin yükselmesine gelince, bana göre RP'nin yükselmesini, salt İslamın yükselmesi gibi değerlendirmek doğru değil. Refah'ın gelir bölüşümünde farklı bir takım önerileri, gelir bölüşümünden farklı kesimlere pay verilebileceği vaatleri var. İslamın yükselişiyle birlikte bunun da önemli bir etkisi olduğunu düşünüyorum. Büyük kentlerin gecekondu bölgelerinde RP bu kadar büyük oy aldıysa bunun temel nedenlerinden bir tanesi oradaki rant bölüşümünden pay alma beklentisidir. Çünkü RP bunun örneğini vermiştir. Seçimlerden önce elinde bulundurduğu belediyelerde, özellikle ruhsatsız, kaçak yapılaşma konusunda gösterdiği esneklik nedeniyle, oradaki rantın bölüşümünden insanlar pay almışlar ve öbür yerlerde de bu ranttan pay alabilmek için RP'yi büyük ölçüde desteklemişlerdir.

İkincisi, yine RP ile ilgili olarak bir başka şeyi gözden kaçırmayalım, özellikle son beş yıldan beri RP çevresinde yeni bir burjuvazi gelişiyor. Bu burjuvazi devletin olanaklarından yararlanmadı. Belki dışarıdan aldığı bir takım desteklerle, belki de kendi birikimleriyle bugün artık bir güç durumuna geldi. RP'nin iktidara gelmesinde bu İslamcı burjuvazinin çok büyük yararı var. Bence Koçların ve Sabancıların bu kadar telaşa kapılmalarının altında yatan neden budur. RP'nin iktidara gelmesi halinde bunlar ekonomik güçlerini çok büyük ölçüde kaybedeceklerini düşünüyorlar. Onların yerini RP çevresinde örgütlenen İslamcı burjuvazi alacak. Bütün bu karmaşa içinde seçmenin kafası da karmakarışık.

Öte yandan seçmen çok büyük bir ekonomik kriz de yaşamadı. Türkiye'de ekonomik kriz var, ama bunu devlet yaşıyor, yurttaşlar yaşamıyor. Daha doğrusu seçime kadar yaşamıyordu, bundan sonra çok farklı olacak elbette. Ama seçime

kadar bu böyleydi. Türkiye'de son derece büyük bir kayıt dışı ekonomi geçerli ve her kesim bundan payını alıyor. Gecekonduda oturan da bundan payını alıyor, en büyük holding de bundan payını alıyor. Dolayısıyla belki şunu söyleyebiliriz, devletin parası yok, ama yurttaşların parası var. Yurttaşların yastık altında parası var, hem de döviz olarak var. Dolayısıyla ekonomik kriz bu seçimlerde oylar üzerinde etkili olmadı diye düşünüyorum.

Çok önemli bir başka olgu, Türkiye'de 1980'den sonra çok yoğun şekilde ileri sürülen ideolojik şartlandırmanın etkisi. Artık insanlar işlerinin halledilmesini istiyorlar. Son derece pragmatikler. Gecekonduda oturandan, Ataköy'de en lüks konutta oturan bir profesöre kadar ben bunu bütün insanlarda saptayabildim. Hukukun üstünlüğünü hiç tanımadan işlerinin halledilmesini istiyorlar. Çünkü 13 senedir insanların beynine işbitiricilik kazındı.

Seçmen grubunun davranışını biraz uzun vadeli etkileyebilen bir konu da belki anti İslamcı kesimlerin RP'nin gelmemesi için çabaları oldu. Modern yaşam tarzını sürdürebilme isteğinde olan insanların, RP'nin iktidara gelmesi halinde bu yaşama biçimini kaybedecekleri tehdidini hissettiklerini ve medyanın da desteği ile kazanma şansı yüksek adaya yönelmeyi beklediklerini biliyoruz. Aslında tabii seçmenin dikkate almadığı çok önemli bir konu var: RP bu hale kendiliğinden gelmedi. Türkiye 1947'den beri dinin politikada kullanılmasının etkilerinin sonucunda bu noktaya gelindi. Okullarda din dersinin okutulması CHP döneminde başlamıştır. Orada yapılan çok büyük bir incelik var: Seçmeli olarak konulan din dersinin okunabilmesi için velinin o dersi seçmesi gerekirken, okumamak için dilekçe verme düzenlemesi getirilmiştir. Bunu yapan CHP'dir. Ondan sonra DP ile birlikte ezanın Arapça okunmaya başlanması, İmam Hatip Okulları'nın açılması ile bugüne kadar gelindi. Son iki yılda biliyoruz ki, İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin sayısı iki katına çıkarıldı.

Şimdi gelecekte ne olacak konusuna kısaca bakabilmek ve bir tartışma zemini yaratabilmek için biraz ileriye gitmek istiyorum. Bütün bu gelişmeler karşısında, RP'nin 1996'da iktidara gelmesi engellenmek isteniyorsa önerilen formül, merkez sağda ANAP ile DYP'nin, solda da sosyal demokrat partilerin

birleşmesidir. Ben, ANAYOL formülünün RP'yi önleyecek bir formül olmadığı kanısındayım. ANAP ile DYP'nin birleşmesi halinde oluşacak ANAYOL, ANAP+DYP olmayacaktır. ANAP+DYP'den daha az olacaktır. ANAP'ın da, DYP'nin de içinde var olan RP'ye dönmeye epey yakın unsurlar, yükselmekte olan RP ve MHP'ye geçmeyi tercih edeceklerdir. Çünkü dünyanın her yerinde yükselen partilere akım olur. Bu yüzden bu iki partinin toplam oyu bugün % 44 ise, birleşmeleri halinde muhtemelen % 30'un üzerine çıkamıyacaktır. Buna karşılık solda sosyal demokrat partiler birleşebilirse muhtemelen % 30 civarında bir oyu da onlar sağlayabileceklerdir. Ve belki de esas olarak onlar RP'nin yükselmesini durdurma şansına sahiptirler. Fakat bunun da koşulları var. Önce birleşmeleri lazım. Bugünkü yapıları içinde, bugünkü liderleriyle bu partilerin birleşeceğine asla ihtimal vermiyorum. Bu liderlerin tümü ortadan çekilirse ve tabanda da yeni bir örgütlenme harekete geçirilebilirse, ki bu çok zor, belki bir umut olabilir.

Ama bu siyasi partiler, kendi kendilerini üretmek için kurulmuş siyasi partiler, onun dışına çıkamıyorlar. Genel merkez, ilçe örgütünü değiştirecek. Neden değiştirsin? O ilçeden gelen delege genel merkezi seçmiş. Bir kısır döngüye girmiş durumdayız. Birleşmeleri için bir neden yok. Zaten şimdiye kadar birleşmemeleri de bunun bir göstergesi. Taban zorlarsa belki olabilir. Ama yine de, birleşme halinde bile, toplumda gerçekten umut yaratacak bir değişim programı ortaya koymaları gerekir. Ben RP'nin yalan da olsa, bilimsel olmasa da, gerçekleşmesi mümkün olmasa da bir toplumsal program ortaya koyabildiğini ve insanları bununla çekebildiğini düşünüyorum. Eğer sosyal demokrat partiler gerçekten halk yararına, toplum yararına programlar üretemezlerse, RP'nin yükselmesini onlar da önleyemeyecekler. Bu yüzden de ben 1996'da yapılacak genel seçimlerde RP'nin bağırta bağırta iktidara doğru yürüyeceğini düşünüyorum. Ondan sonra ise Türkiye'yi ciddi bir çatışma bekliyor. Laik kesimle İslamcı kesim arasında kanlı bir çatışmanın bir askeri darbeyle bile önlenemiyeceğini düşünüyor ve 1996'dan sonra Türkiye'nin Cezairleşme olasılığını çok yüksek görüyorum. Hiç unutulmasın, RP bugünkü bu çalkantılara rağmen 1996'ya oldukça sakin, insanları ürkütmeden varmaya çalışacak ve yerel yönetimlerde hizmet üretecektir. Seçmenlerin önemli bir bölümü, "o kadar korkulacak bir şey yokmuş" di-

yecektir. Şu önümüzdeki iki yıl içinde sosyal demokrasi birleşmezse, sosyal demokrat partiler yeniden yapılanmazsa ve topluma yeni bir toplumsal projeler bütünü iletemezse, 1996'da İslami kesim ya MHP ile koalisyon yaparak, ya da tek başına iktidara gelir ve sonra geri dönülmesi çok zor olur.

Yavuz SABUNCU : Ben bu konuda Zafer'den biraz farklı düşünüyorum. Türkiye'de sorun temsili demokrasinin krizi değil de, aslında bütün olarak sistemin krizi. Herhalde herkes buna katılacaktır. RP'nin de bu konuda tek mesaj veren parti olduğunu hepimiz biliyoruz. İstanbul'da seçim kampanyasını yaşamış bir kişi olarak Zafer, TV programlarında diğer parti adaylarının teknik açıklamalarının karşısında, bir tek RP adayının mesaj verdiğini gayet iyi bilir. Bu açıdan RP'nin başarısının şaşırtıcı olmaması da gayet doğaldır. Çünkü başka hiçbir partiden geleceğe dönük bir mesaj gelmiyor.

Zafer'in ikinci tesbitine tamamen katılıyorum: RP mevcut yağmadan pay almak istiyenlerin desteklediği bir parti. Benim gözlemim yönetici kitle olarak da RP'nin, yağmayı eşitçe yapabilecek, bir yeni orta sınıfın ötesine geçmiş insanlarca güdümlendiği. İzmit RP başkan adayı mal beyanında 49 tane daire beyan etmiştir. Bunlar bence Nazi hareketinde veya diğer popülist sağcı hareketlerde olduğu gibi, yönetim kitlesiyle seçmenin çok farklılaştığı bir parti konumu sergiliyor.

Bir başka nokta, RP aynı zamanda Zafer'in yokluğundan yakındığı katılmayı temsil ediyor. Bütün katılma kanalları kapalı, ama bir tek kanal var, o da negatif katılma kanalı. Dün TV'de gördüğümüz gibi, polise rağmen 500 kişi gidip adamın tapulu arazisini basabiliyor. Türkiye'de belli bir kütleye ulaşıldığı zaman, negatif katılma mümkün.

Ancak sosyal demokrat partilerle ilgili olarak Zafer'in iyimserliğine katılmadığımı söylemem lazım. Türkiye'de Kürt sorunu bu şovenist duyguları uyandırmaya devam ettiği sürece, ki aksi mümkün değil, sosyal demokrat partiler toplam oy olarak daha da dibe vuracak. Birleşseler de birleşmeseler de, ekonomik olaylar bir sol partinin güçlenmesine olanak verecek olsa bile, siyasal olaylar ve siyasal konjonktürün sosyal demokrat ve sol partilerin daha da dibe vurmasına yol açacağı kanısındayım. Ben bunun kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum. Çünkü Türkiye'de şovenizmin güçlendiğini görüyorum. MHP bunun açık bir

belirtisidir. Zafer MHP ve RP koalisyonundan bir iktidar çıkabileceğini söylüyor, ama ben öyle sanıyorum ki, düzenin RP'ye karşı kullanacağı ve kullanmaya başladığı tek ve muhtemel araç MHP'dir. Bana kalırsa 1996 seçimlerine kadar, RP'nin Kürtçülüğünü, radikalizmini, kimin provoke ettiği bilinmeyen İBDA-C'yi göreceğiz. Bütün mesele, aslında yumuşak görünen İslamcı, dayanışmacı ideolojinin ister istemez önüne çıkacak olan konjonktürde MHP'yi devlet partisi olarak güçlendirmesidir. MHP güçlenir. Devlet zaten şovenist ideolojiye adım adım kayıyor. Bu seçimin sonuçlarından biri de merkez sağ denilen partilerin sağa kayması. Sonuç 1980 öncesi olduğu gibi aradaki çizginin azalması olacak. O zaman, senaryo içinde RP ve MHP koalisyonu değil de, RP'ye karşı MHP bana daha olası geliyor. Böyle RP'yi durdurabilecek, islami reaksiyon oylarını şovenist duygulara absorbe edebilecek has bir devlet partisi varken, Türkiye'nin RP+MHP koalisyonuna teslim olacağını sanmıyorum. MHP'ye teslim olması ihmalinin daha büyük olduğunu düşünüyorum. Zaten bunun izlerini de görüyoruz. Bence RP % 20'nin üzerine çıkabilirdi; çıkamadı. Çünkü Bülent Ecevit'in de yürüttüğü bu şovenist kampanya bir sürü yerde RP'nin oyunu kırdı. İstanbul'da % 26, Ankara'da % 25 oy alan parti, Türkiye ortalamasında % 19'un altında kaldı. Bu dikkatle izlenmesi gereken bir nokta. Güneydoğuda bundan sonraki uygulamaların RP'nin terörist, düzen düşmanı, MHP'nin temiz, milliyetçi ve devlet dostu olduğunun işlenmesi biçiminde gelişeceğini sanıyorum. Tabii kırk katırla kırk satır arasında bir tercih bizim için söz konusu değil, ama açıkçası gidişatı o yönde görüyorum.

Tektaş AĞAOĞLU : Eğer bizdeki seçim sistemi, seçim anlayışı, iktidarın oluşumuna karşı yaklaşım, yani istikrar için çoğunluk sistemi gereklidir anlayışı devam ederse bu senaryonun gerçekleşmesini kolaylaştırıcı bir şey olacaktır. Bizim bunu güçleştirici, katılımcı bir öneriyi öne sürmemiz gerekiyor. Bizim, seçimleri çoğunluk sisteminin felsefesinden ve ahlakından uzaklaştırmamız lazım.

Tevfik ÇAVDAR : Ben gelecek senaryosu açısından Yavuz'a katılıyorum. Yani asker değil de MHP payanda olarak kullanılacak. Şu anda da zaten payanda olarak kullanılıyor. Koalisyonun SHP ile DYP arasında olduğuna bakmayın, koalisyonu ayakta tutan, sayısı 16 ya da 17 civarında olan şu an-

daki MHP'lilerdir. Bütçede de oylarını verirler, en kritik zamanda da oylarını verirler. Bunu bilmemizde büyük yarar var.

1947'de CHP'nin tek parti dönemindeki din derslerinden bahsedildi. Bu CHP'nin çaresizliğinden ileri geliyordu. Eğer 1923'lerden itibaren, tek parti dönemine iyice bakacak olursak, bütün baskılara rağmen toplumun din duyguları-politik İslam olarak ortaya çıkmamakla birlikte- bir tepki olarak sürekli kalmıştır. Nitekim bu, daha sonra DP'de biraz daha yukarı çıktı, AP'de büsbütün yukarı çıktı ve bugünkü noktaya geldi. Biz bir kere parti içerisinde hiçbirimiz Refah olayına ve bu politik İslama doğru bakmadık. Bütün kampanya boyunca sadece ve sadece "Türkiye laiktir, laik kalacaktır"dan başka bir söylemimiz olmadı. Bu söylem Anıtkabir yürüyüşleriyle, Hasan Mezarcı olayına tepkilerle doruğa da çıktı, ama bize de bir oy kazandırmadı. Belki bir miktar oyumuzu tuttu. Bugün gerek lider yapımız, gerekse o lideri tamamlayan alt yönetici grupları açısından söyleyebiliriz ki, Atatürkçülük ve laiklik hala tek söylem olarak kabul ediliyor. Bu seçim değerlendirmesi dahi şu çapta parti içinde yapılmadı.

Parti ilk defa olarak merkez sağ partilerle adeta aynı doğrultuda bir aday belirleme yöntemi seçti. Eskiden ön seçimlerle aday belirleniyordu, bu defa bu bırakıldı. Bunun sonucunda belki Zafer arkadaşımız merkez yoklaması ile aday oldu, ama bu bana bir tek olumlu örnek gibi geliyor. Buna mukabil İstanbul'da daha toparlayıcı olabilecek bir Nurettin Sözen'i kaybettik. Medyanın etkisinde kalındı. Oysa Zülfü Livaneli'nin getirdiği % 20 oyu % 18 civarında Nurettin Sözen de getirebilirdi, ama parti bütünlüğü sağlanabilirdi. Ankara'da ön seçim yapmadık. Doğrudan doğruya İnönü'nün tavsiyesiyle Korel Göymen'i getirdik. Halbuki Göymen örgütle ilişkisi olan bir adam değildi; dışarıda kaldı. Büyük kentlerde ön seçim mekanizmasını reddederek örgüte bomba koyduk. Ve bu tercih bize zannedildiği kadar da oy getirmedi. Getirmediğini şuradan anlıyoruz, İstanbul'u, Ankara'yı kaybettik.

Şu anda SHP'nin Parti Meclisi'nde yarıya yakın bir grup, artık ciddi olarak bir sol söylemin gereğine inanıyor. Bunlar Meclis grubunda da zaten ağır basmaktalar. Bu bir çıkış umudu getirebilir mi? SHP, CHP ve DSP'nin birleşmesi sanıldığı kadar kolay olmayacaktır. Sanıldığı kadar umutlu da olmayacaktır.

Çünkü bu lider kadroları, bu söylemler üç partide de eşittir. Biraz Bülent bey daha değişik bir söylem getiriyor: daha şoven, popülizmi daha fazla kullanıyor. CHP'de partiyi ön koşulsuz DSP'ye teslim etme eğilimi var. SHP içinde de öyle bir hava başladı. Bence bu tehlikeli bir eğilim. Çünkü, belki bir seçim için oylarımız %30'lara çıkar, ama ondan sonra geleceği yok. Şimdi mesele bu üç partinin tabanlarındaki bir birleşmeyi nasıl halledeceğiz meselesidir. Bu zannediyorum biraz zor fakat yapılması gerekli bir şeydir. Çünkü bu üç parti de isimleri ne olursa olsun, küçük bir sol nüveye bile tahammül edemeyen partilerdir. Bir lider partisidirler, liderlerin istediği şekilde yönetilmektedirler. Bunun çıkışı tabandan başlayacak olan bir harekettir. Tabanda böyle hareketler başladı. Belki ağır ağır meslek odaları bu işin içine girecekler, sendikalar girecekler. Yani bu hareket aşağıdan gelecek ve bu liderlerin dışında kendi liderini de yaratacak. Belki belli bir yönetim, kalıp değişikliği de gerekiyor.

RP olayını iyi incelemediğimiz kanısındayım. Ruşen Çakır ve Tanıl Bora'nın dışında hiçbir arkadaşımız bu olaya ciddi eğilmedi. İslamcı dergileri okumuyoruz; onların üzerinde çalışmıyoruz. Bunların söylemleri nedir, bunlara bakmıyoruz, bunlar ne oranda katılımı sağlıyor, onu da irdelemiyoruz. Kitap fuarları bu konuda çok güzel bir gösteri oluyor. Çünkü orada iki tane Türkiye görüyorsunuz, biri Aziz Nesin'in imza standı önünde, diğeri bir İslamcı yazarın imza standı önünde. Bu birliği de sağlamamız lazım. Bu birliği sağlamadığımız sürece ileride bir çatışma kaçınılmaz olacak.

Bence politik İslama karşı tek güvence sosyalistlerdir. Bunu bilmekte büyük yarar var. Amerika bunu bildiği içindir ki, İtalya'daki sol akımları, Hristiyan demokratlarla sonuna kadar dengelemeye çalıştı. Burada da öyle bir dengeleme olması gerekiyor. Ama tek parti yönetimindeki CHP'den başlayarak tüm iktidarlar ve askerler hepsi solu hedef aldılar, solun büyümesini engellediler; onu en büyük düşman gösterdiler ve böylece şimdi radikal sağı dengeleyecek hiçbir gücümüz kalmadı. Ben umutsuz olmak istemiyorum, ama Yavuz'un da, Zafer'in de söylediği gibi 1996'dan sonra ciddi bir çatışmanın, bir kabuk çatlamasının olmasını bekliyorum.

Raşit KAYA : Bir kere benim kafamda bir soru var: 1996 olacak mı? Yani sistem çalışacak, iki yıl sonra genel seçim,

sonra yerel seçim, böyle bir devri daim olacak mı? İkinci bir nokta, bana, olguları iç dinamik - dış dinamik kavramlaştırması çerçevesinde de düşünmemiz lazım gibi geliyor.

Sorun nedir? Dar bir siyaset bilimcisi terminolojisi içinde bakarsak, temsili siyasi rejimlere dayanan toplumlarda, bu siyasal sistemin, geniş toplumsal kesimin yaşamının daha uyumlu hale getirilebilmesini, dengeli olabilmesini sağlamak gibi bir işlevi olduğu, bunun da mutluluğu getirebileceği savı vardır. Ama pratiğimiz bu savı doğrulamıyor. Yani siyasal sistemin, kendi işlerliği içinde, topluma bu şekilde yönlendirici bir umut olarak bir şey verebilmesi konusunda kuşkular var. Ama burada haklı olarak belirtildiği gibi, bu kuşku varken, iktidarın kaynağı konusunda da bir sorgulama, karşı çıkış yok. Sıkıntı bu çerçevede oluşmuş. Bugün parokyal bir siyasal, kültürel yapının sınırlandığı bir beklenti düzeyine hapsedilmiş toplumsal bir kesit var. Öte yandan, global diye nitelendirilen yaklaşımları ve o türlü düzeni benimseyen, ekonomik gücü de temel olarak elde tutan bir kesim, mevcut toplumsal ilişkilerin bunun dışına çıkmaması için, genel olarak çok duyarlı olduğu makro düzeylerde ağırlığını koyuyor. Böyle bir ortam yaşıyoruz. Bu ortamın temel destekleyicisi de kurumsal yapının, yani katılım olanaklarının sınırlılıkları ve siyaset olgusunun, toplumun yazgısını değiştirebilecek bir mekanizma, bir araç biçiminde kullanılmasını sağlayacak her türlü olanağın, o toplumda yaşayanlara kapatılması.

Yani bir yandan belirlenen siyasal sistem, öte yandan ise, bu siyasal sisteme en azından Zafer'in bahsettiği kısır çemberi aşacak türden bir işleyişi getirebilecek girişimlerin kesinlikle dondurulması çabası var. Örneğin bundan önceki seçim dönemlerini hatırlarsak, özellikle sosyal demokratlara her aşamada "alternatifiniz ne" sorusu soruluyordu. Çünkü SHP muhalefetteydi; dolayısıyla bir alternatif sunması gerekir deniliyor, sunmamakla da itham ediliyordu. Bu seçimde ana muhalefet olan ANAP'a bu soruyu kimse sormadı.

Bu seçimlerde karşımıza bir parçalanma tablosu çıktı. Bu parçalanma tablosundan, "bunu nasıl aşarız" diye geleceğe dönük bir mesaj çıkarma olanağı da yok. O zaman bence, "bu parçalanma tablosu acaba söylemde olduğu gibi çok yakınılan bir şey mi?" diye bir soru sormak gerekiyor. Çünkü bu par-

çalanmadan en fazla düzen yakınıyor. 25 yıldır enflasyondan da en fazla yakınan bu düzen. Ama enflasyona işlevsellik sağlayan birşey var. Sermaye birikim süreçleri içindeki yeri açısından baktığımızda, bundan en fazla yarar sağlayanların iktidarlar olduğunu da biliyoruz. Parçalanma tablosu da bana bu anlamda önemli geliyor. Söylemde yakınılan bir şey de olsa, bence istenilen bir şey.

Şimdi burada ilginç bir olay daha var. Türkiye'de koalisyon, somut birikimleri, MC koalisyonları bağlantısı ile, hiç de arzulanmayan bir olgu olarak toplumun önüne konuldu. Sonra 1991'de farklı bir koalisyon geldi. Eğer siyasal sistemin tıkanıklıklarının aşılması gibi bir kaygı olsaydı, bu, bir tarihi fırsat da olabilirdi. Ancak bu bir tarafa bırakılırsa, bu koalisyon, dışa vurumu ile, geçmişteki koalisyonlara atfedilen özellikleri, yani işleyiş tıkanıklıklarını getirmeyen bir koalisyon. Dolayısıyla, siyasal sistemin bu biçimiyle sürmesinin - aşılması gerektiği söylemine rağmen - yeğlendiği gibi bir düşüncem var. Ancak, genel olarak böyle bir yeğleme olmasına karşın, enstrümantal olarak çıkan tablo, belli kararların üretilmesine engel oluyorsa, o zaman da bu parçalanmışlığın başka türlü bir yönelimi desteklemek için kullanılabilmesi de gündemdedir. Bu yönelim, toplumda zaman zaman ortaya sürülen "Başkanlık Sistemi" olgusudur. Bu başkanlık sistemi olgusu, bugünkü siyasal tablodaki parçalanmışlığı ile, çeşitli siyasi hareketleri - o hareketlerin özünde ve doktrinel temelindeki toplum projelerini bastırmak kaydıyla - kontrolu mümkün bir biçimde içinde barındıran, öte yandan motor gücündeki siyasi hareketlere dayanan bir yapılanmadır. Bu yapılanmanın adı, bir yerde başkanlık sistemi ya da tümüyle bu türlü kurumsal olanakların tıkandığı herhangi bir diktatörlüktür. Eğer temsili bir sistem çerçevesi içinde gidilecekse, başkanlık sistemi gibi otoriter bir yapı kullanılabilir ve bu yapı içinde siyasi parçalanmışlık, sistemin genel üretimi çerçevesinde işlevsel olur.

İşte bu noktada globalleşme analizlerinin kullanılması gerektiğini düşünüyorum. Dış dinamikler açısından Türkiye'yi globalleşmekten koparmayacak bir yapı nasıl sürdürülebilir? Radikal sağ bir kopuş tehdidi olarak görülebilir mi? Radikal sağın ve toplumda olduğunu varsaydığımız tepkinin öncüsü RP türü bir hareket olacaksa, bu globalleşmeden bir kopuş tehdidi ola-

bilir diye düşünüyorum. Dolayısıyla önümüzdeki süreçte MHP'nin bu anlamda da bir işlevselliği var gibi geliyor bana.

Şimdi Refah'ın ne olduğuna bakalım: Yeni bir sermaye birikim çerçevesi içinde pay almak isteyenlerin bir dışa vurum noktası olduğu doğru. Ancak pragmatik yaklaşımları yanında, şu aşamada, belli dogmatik tutumların, davranışların ve tercihlerin de birleşebildiği bir adres gibi sunulabildi. Ayrıca genel olarak toplumsal gidişat karşısında, benlik kaygısı duymadan belli bir etkisizlik durumundan birey olarak çıkışın yapılabileceği bir adres olarak da gözükebildi. Böyle bir gereksinimin var olduğu ortamda MHP, hem iç dinamiğin gerekli kıldığı kaygıları karşılayabilecek, hem de dıştaki kaygıları ortadan kaldırılabilecek bir unsur gibi çıkıyor karşımıza. O açıdan ben de bu MHP analizine önem veriyorum.

Yavuz SABUNCU : Bütün bu model içinde Türkiye'nin kendine özgü iki temel sorunu var. Bir tanesi İslamcı hareket, daha önemlisi Kürt meselesi. İslamcılar belki absorbe edilebilir, çünkü İslamcı hareketin içinde ciddi şovenist bir boyut, devletçi bir kanat var. Ama Kürt meselesini ne yapacaksınız?

Zafer ÜSKÜL : Türkiye yetmiş senedir iki temel sorunu, Kürt sorunu ve laiklik sorununu çözememiş. Ve bir yandan da bütün bu demokratikleşme çabası içinde orduyu, ne zaman iktidara geleceği belli olmayan gizli bir siyasi parti gibi yedekte tutmuş. Bütün bu senaryolardan hangisi gerçekleşirse gerçekleşsin, sonuç olarak bu yapı değişmiyor. Türkiye'nin sorunlarının çözülebilmesi için bu yapının değiştirilebilmesi, bu gizli siyasi partinin yok edilmesi lazım. Bence bunu sadece sol çözebilir. Türkiye'de ekonomik konularda hangi siyasi iktidar gelirse gelsin manevra alanı son derece kısıtlı. Ekonomik alanda sol gelse ne yapacak, sağ gelse ne yapacak? Üç aşağı beş yukarı belli bunlar. Ama öte taraftan, Kürtlerle ve İslamcılarla birlikte yaşayabilmenin ve ordunun da sürekli bir tehdit olarak ortadan kaldırılabilmesinin koşulu, solun yeniden yapılanmasıdır. Sağdaki güçlerin yapıları gereği bunu gerçekleştirebileceklerine ben ihtimal vermiyorum.

Yavuz SABUNCU : Bence asıl demokratik bir sağa gereksinim var. Demokratik sağ olmazsa bir şey yapılamaz.

Tektaş AĞAOĞLU : Bence Kürt meselesi demokratikleşmenin önünde bir engel değil, Kürt meselesinin çözümünün önündeki

engel, Türkiye'nin bir türlü demokratikleşememesidir. Türkiye'yi yöneten sistemin ve sistemin unsurlarının demokratikleşmeden yana olmamaları, demokratikleşmeyi göze alamamaları Kürt sorununun çözümüne engeldir.

O gizli siyasi partiye gelince; o gizli partiyi bertaraf edemezsin. Çünkü o gizli parti, aslında sosyal demokrat partiler dahil, bütün partilerin omurgasında duruyor. Bundan kurtulunamaz; çünkü o, sisteme dışarıdan empoze edilen, sistemi dışarıdan etkileyen bir şey değil; sistemin kendi omurgasıdır. Bunu algılamamız lazım. İkinci Cumhuriyetçilerin de açmazı buradadır. Kürt meselesi konusunda olsun, demokratikleşme meselesi konusunda olsun tutarlı, güzel şeyler ileri sürüyorlar, fakat serbest piyasa ve globalleşme konusunda saçmalamaya başlıyorlar. Çünkü sistem asıl o noktalarda tıkanıyor. Sistemin tıkanmasının nedeni, doğrudan doğruya sistemin yapısı, kapitalizmin Türkiye'deki ve dünyadaki varlık koşullarıdır. O gizli siyasi parti denilen şeyi yedekte tutmadan sistemin varlığını sürdürmesi mümkün değildir.

Refah olayına gelince; RP'nin aslında bir sermaye hareketi olduğuna tamamen katılıyorum. Fakat, bir Refah Partisi var, bir de Refah olayı var. Refah olayı, RP'nin boyunu aşan bir olaydır. Refah olayını, dünya çapında Kuzey-Güney çelişkisi bağlamına koymadan, geleceğe dönük, sağlıklı projeksiyonlar çizemeyiz sanıyorum. RP tekelcilerle bütünleşme sevdasındadır; onlarla birleşecektir, esas stratejik hedef odur. Fakat Refah olayı kalacaktır. Çünkü bugün Refahı cazibe merkezi olarak gören kitleler yaşadıkları somut koşullardan, ekonomik ve toplumsal ezilmişlikten duydukları tepkiyi dile getiriyorlar. Bu tepki bundan sonra da artacaktır. Bu olay, emperyalizmle, Türkiye gibi geri kalmış Güney ülkeleri arasındaki çıkar çatışmasının bir sonucu, ortaya çıkardığı bir üründür. Bu çözülmeden, Refah olayı çözülemez. O çelişki nedeniyle aşağıdan yukarıya gelen baskı, refahın nötralize edilmesinden sonra veya o süreç içerisinde MHP'yi devreye sokar. MHP ile devletin bütünleşmesi gibi bir çözüm burada devreye girebilir.

Bence sosyal demokrat oldukları söylenen üç partinin birleşmeleri gerekir. Aslında yukarıdan da, aşağıdan da birleşmek zordur. Çünkü o partilerde taban denilen şey de, ihaleler, ticari rantlar peşinde koşan bir tabandır. Fakat Türkiye'de bu çelişkiyi

yaşayan insanlar, kitleler olduğu için, oradan bir yere belki varılabilir. Ancak bu partiler sosyal demokrat olma iddiasını da bir yana bırakmalıdırlar. Çünkü sosyal demokrasinin önünde tekellerle bütünleşmekten başka bir perspektif yoktur. Bütün Avrupa'da da olan budur. Bunun en somut kanıtı özelleştirmedir. Biz sosyal demokratız diyenler, biraz sıkıştırıldıkları zaman hemen özelleştirmeci kesiliyorlar. Dünya'da da sosyal demokratlar özelleştirmecidirler. Çünkü gerçekten sosyal demokrasinin eski işlevi kalmamış, kapitalizmin diğer sağ partileriyle yan yana, aynı kefeye girmiş, oturmuştur. Topluma, "biz kapitalizmin işlerini sizden daha iyi idare ederiz" demekten öteye bir proje sunmuyorlar. Bugün için bir birleşmeden çıkacak politik platform, bu partilerin, bugün sosyal demokrasi adına benimsemiş oldukları ekonomik ve sosyal platformdan çok farklı olmak durumundadır. Bir kere emperyalizmden, emperyalist sistemden, o globalleşmenin getirdiği bir takım olurlar, olmazlar sisteminden kopmayı göze alması gerekir. Kürt sorunundaki şovenizmden sıyrılması şarttır. Çünkü o törpülenmeyi göze almazsa, derhal kendini emperyalizmin manipülasyon alanı içinde bulacaktır. Bu üç parti böyle bir platform değişikliği ile birleşebilirlerse, Refah olayı dediğim olaydaki kitlesel dinamizme kendilerince bir cevap verebilir ve siyasal bir fonksiyon kazanabilirler. Ama bu platform değişikliğini yapmazlarsa, birleşme de hiçbir işe yaramayacak ve Refah olayı Türkiye'de büyük patlamalara, büyük olaylara neden olacaktır. Bu üç partinin geleceği, Kuzey-Güney çelişkisinden ötürü Refah olayının içinde taşıdığı dinamizmi absorbe edecek, onu sağın, faşizmin, emperyalizmin kuyruğuna takmayacak ve topluma daha sağlıklı ve salim bir gelecek önerebilecek bir yönelimde birleşme olmalıdır. Bu yapılırken sosyalist solun da kendi bağımsız dinamikleriyle bu işlevin yerine getirilmesinde vazgeçilmez bir şart olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

Tevfik ÇAVDAR : Ben Tektaş'a şu açıdan katılıyorum, gerçekten bu üç partinin de içerisinde anti emperyalist, Kemalizm'in kısır döngüsünün dışına çıkmış, dışına çıktığı için de Kürt sorununa da, İslam sorununa da sağlıklı bakabilen, kitlelerle barışık kişiler var. Bize çağdaş yaşam motifleri kaybolmasın diye kerhen oy veren gruplar var. Ama sonuna kadar böyle gitmek mümkün değil. Onun için bu üç partinin içerisinde bir hareketin başlaması lazım. Hareketin başlayabilmesi için anahtar nok-

talardan bir tanesi de bu üç partinin ortak milletvekili sayısıdır. Bu milletvekili sayısı DEP'lilerin içeride kalanlarını da hesap edersek 90'a ulaşıyor. Oradan bir hareket başlayabilir. Anti emperyalist bir çizgide, globalleşmenin getirdiği bir takım sakıncalardan arınan bir platform gelişebilir. SHP'nin son istikrar paketinde en çok savunduğu noktalardan bir tanesi bu kararların İMF'ye gidilmeden alınmasıydı. Oysa şimdi İMF'ye gidiliyor. Bu noktaya gidiş SHP'nin de, CHP'nin de içinde olan bir sol çekirdeğin tepkisini çekecek. Bunların belki de mecliste belli bir birliktelikle hareket ettiğini göreceğiz. Türkiye'deki özelleştirme hiçbir şekilde bir takım gereksinimlerden doğan bir şey değil; ideolojik. Bu baştan beri ideolojikti; devletin elinde hiçbir ekonomik kurumun kalmaması için ortaya atıldı. Devleti küçültmek derken, istenilen devleti zayıflatmak ve sermaye üzerinde devlet dolayımlı halk kontrolunu sona erdirmek. Özelleştirmede de istenilen başarı bu hükümet zamanında olmayacak. Bu olmayınca da üç ay sonra yeni bir takım sorunların gündeme gelmesini beklemek lazım. Bu yeni sorunlar da yeni oluşumlara yol açacak, o güçlü çekirdek belki yeni bir hareketi başlatabilecektir.

Raşit KAYA : Burada Yavuz'un söylediği "demokrat sağ olmadan bir şey yapılamaz" saptaması çok önem kazanmıyor mu? Demokrat sağ dediğimiz, sistemi örgütsel ve parasal payandalarından arındırabilecek türden bir oluşumdur. Bütün bunları sağlayacak olan da bir sol eleştiridir. Sol eleştiri olmadan yasakların, katılımın önündeki engellerin kaldırılması mümkün değil. Yalnız sorun şurada: bu sol eleştiriyi örgütsel bir temel içinde gündeme getirmek gerekir. Örgütlü olmadan bir sol eleştiri olmuyor. Bugünkü meclis yapısı içinde başlatılabilecek bir hareket, belki bu sol eleştirinin söylemini oluşturabilir, ancak kurumsal engelleri kaldırttıracak mekanizmaları harekete geçirtebilir mi? Çünkü bugünkü meclisin yapısı RP ve MHP'nin yapısıyla çok barışık. Dolayısıyla sıkıntı, meclisteki bir tıkanıklıktan da oluşacak. O zaman çözüm nedir?

Tevfik ÇAVDAR : Zaten bugün mecliste iki tane koalisyon var. Birincisi hükümet eden ya da hükümet ettiğini zanneden DYP ve SHP koalisyonu, diğeri de gerçekten karar alan meclis içerisindeki bir büyük koalisyon. Bu büyük koalisyonun son eseri, biliyorsunuz, Ayasofya'nın ibadete açılmasına yönelik öneri. Bunun meclis gündemine alınıp, görüşülmesine karar ve-

rildi. Bu her zaman karşımıza çıkıyor. Ancak bugünkü koşullarda daha demokratik bir yapının ortaya çıkması mümkün değil. Birleşme konusunda tabanda bir takım girişimler oluyor. Fakat bu girişimler birbirinden kopuk. Bu iletişimsizlik hareketlerin büyümesini engelliyor. Halbuki meclis adeta bir bütünlüğü sağlayacak. Burada benim geçmişten gelen bir güvencem de var: DP hareketi de, Serbest Fırka hareketi de böyle ortaya çıktı. Yani meclisin içinden çıkan hareket, aşağının örgütlenmesine neden oldu.

Yavuz SABUNCU : Kapitalist rejimin ve burjuva demokrasisi benzeri koşulların yürürlükte olduğu bir ülkede, sistemi taşıyan, ayakta tutan partiler sağ partilerdir. Dünyanın her yerinde bu böyledir. Sağ partiler sistemin, uzun vadeli çıkarları acısından reforme edilmesi gerektiğini farkettikleri zaman da (demokratikleşme yönünde olabilir veya rasyonelleştirme yönünde olabilir) bunu yaparlar. Kapitalizmin kuralı bu. Amerika'da yüz sene önce antitröst yasalarını çıkaranlar solcular değil, Amerikan halkı da değil, Amerikan kapitalistleri. Çünkü sistem için tehdit unsuru oluşturuyor.

Türkiye'de böyle bir şey yok. Benim sağ partilerin demokratlığından bahsettiğim zaman kastettiğim bu. Demokratikleşme rasyonalizasyonun gereği ise, sağ parti demokrat olur. Sistemin uzun vadeli çıkarları açısından rasyonalizasyon gerekiyorsa, kapitalizmi savunan klasik sağ partiler bunu gerçekleştirirler. Türkiye'de bu olabilir demiyorum; olmadığını teşhis ediyorum. Ama işte o zaman dış faktör işin içine giriyor. Yani Marks'ın Hindistan içinde emperyalizmin olumlu rolünden söz etmesi gibi, Türkiye'ye de kapitalizmin rasyonalizasyonunu emperyalizm dikte edebilir. Amerika'nın Kürt konusunda Türk kapitalistlerinden çok daha rasyonel bir plan önermesi her halde Kürtleri düşündüğünden değil de, Türkiye'yi mevcut düzen içinde tutabilmek istemesinden kaynaklanıyor. Bunu söylemekten utanç duyuyorum, ama bu anlamda uluslararası dinamik, bizim içeride sağlayamadığımız demokratikleşme veya hiç değilse demokratik yapının mevcut unsurlarıyla korunabilmesi açısından olumlu bir faktör olabilir.

Parlamentodaki sağı biliyoruz. Parlementodaki sağın dışındaki, Türkiye'nin sathındaki sağ da bu sistemi reforme edecek potansiyeli yirmi senedir göstermiyor. Süleyman Demirel

bunu 1991 seçimlerinde belki üstü kapalı olarak söyleyebildi. Onun da yapmaya niyeti ya da potansiyeli yoktu. Zannediyorum ki, orada antiemperyalizm konusunda daha dikkatli düşünmek lazım. Çünkü Türkiye'de bir sosyalist rejim veya demokrat rejim için değil, Türkiye'nin devlet olarak ve kapitalist bir ülke olarak rasyonalizasyonu konusundaki dış plan, Türkiye'nin içinde üretilmiş veya üretilmesi mümkün planlardan daha akılcı, asgari düzeyde Kürt meselesi dolayısıyla demokratik bir özü de var. Bu açıdan bakıldığı zaman, ben uluslararası dinamiğin Türkiye'yi rasyonalizme zorladığı, fakat içerideki tutucu kitlenin bunu engellediği kanısındayım.

Tektaş AĞAOĞLU : Ben buna katılmıyorum. Çünkü dünyada gördüğümüz olgular ve olaylar bunu desteklemiyor. Latin Amerika'da Amerikan emperyalizmi cunta yönetimlerinden çıkılmasını tırnak içinde demokratikleşme anlamında destekledi. Fakat onun ötesinde o toplumların demokratikleşmesi diye bir derdi olmadığı çok açık. Brezilya'da her gün sokaklarda elli tane, altmış tane çocuğun bile bile katledilmesine göz yuman bir sistem, kendi içinde hiçbir şekilde demokratikleşmeye açık bir sistem sayılamaz. Emperyalizm İMF'siyle, vb. bunun arkasındadır. Peru'daki sivil darbeyi biliyoruz. Güney Kore otuz senedir demokratikleşme yolunda bir tek adım atmadı. Emperyalizmin böyle bir rol oynayacağı yönünde hiçbir emare yok.

Yavuz SABUNCU : Ben bunu emperyalizm diye değil de, Amerika-Avrupa ekseninde, daha çok Avrupa ekseni olarak tanımlıyorum.

Tektaş AĞAOĞLU : Türkiye kapitalizminin rasyonalize edilmesini tabiatıyla istiyorlar. Ama kendilerine daha çok bağlanması, tam kontrol altına alınması için. Mesela bu özelleştirme meselesi, sadece insanların kafalarını yönlendirme bakımından ideolojik değil, Türkiye'deki üretim yapısını değiştirmek, doğrudan doğruya o globalleşmiş finans kapitalin kontrolu altına almak ve aradan devleti çıkartmak istiyorlar. Üretimde ve gelir bölüşümünde devlet ve politika dolayımlı halk inisiyatif ve denetimi kısıtlanmak isteniyor.

Refah olayı dediğim olay buna karşı bir tepkidir ve bugünkü canlı, maddi çelişkilerden doğan bir olaydır. Emperyalizm bunu üretmek mecburiyetinde. Bugün Avrupa'ya korkunç bir göç var. Bunu durdurmak için her şeyi yapıyorlar. Kapıdan kovuyorlar,

bacadan giriyor. Çünkü o göç eden insanlar, emperyalist ekonomilerin Afrika'da, Orta ve Uzakdoğu'da, Latin Amerika'da ürettiği koşullardan ötürü kalkıp geliyorlar. Kapitalizmin rasyonellik anlayışı değişti. Onun için artık sosyal demokrat reformizm işlevsel olamıyor. Kapitalizm kendi ülkelerinde, mesela Avrupa'da sosyal devleti yerle bir ediyor. Kırk sene, elli sene üzerinde geliştiği ve halklarını memnun ettiği temeli yıkmaya başlıyor. Çünkü artık kapitalizm için rasyonel olan budur. Kapitalizm kendisi Avrupa'da böyle bir süreç yaşarken, Türkiye'de demokratikleşme olacak, o demokratikleşmenin üzerine basarak kitleler yeni sosyal ve ekonomik taleplerini yükseltecekler, bunu göze alabilir mi?

Yavuz SABUNCU : Ben, Amerika'nın Türkiye'ye biçtiği role uygun olarak, onun rasyonalizasyonu içindeyse böyle olabileceğini söylüyorum. Nedeni de Kürt meselesi. Yani bir etnik mesele dolayısıyla bunu söylüyorum.

Raşit KAYA : Refah devletinin kuruluşunda, emekçilerin mücadelesini yadsımıyorum tabii, ama sermaye birikim koşullarının büyük payı var. Ancak son on yılın monetarist ekonomileri, bütün bunların yeni bir sermaye birikim modeliyle yer değiştirmesinden kaynaklandı. Onun için ulusal devlet kendi kendini tasfiye ediyordu. 1990'da ortaya çıkan tablo dolayısıyla sosyalist sistem çöktü; bu konuda fazla bir şey söylenemiyor. Fakat ondan önce, yetmişli yıllarda sözünü ettiğimiz, kuramını yaptığımız kapitalizmin bir krizi vardı. Bu aşıldı mı diye baktığımızda, aşılmadığını görüyoruz. Bu sorunlar her zaman için yine gündemde. Kapitalizm bir ekonomik sistem olarak dünyadaki sorunları çözmüş değil. Bu çerçeve içinde orada da stratejik ve taktik bir takım dönüşümler gündeme gelebiliyor. Tam bilemiyoruz ama Clinton'un gelişi yeniden farklı bir sermaye birikim modeline gereksinim duyulduğunu ortaya koyabilir. Dolayısıyla uluslararası konum, kritik bir konum. Uluslararası genel bir perspektif olmadığı için, dış faktör Türkiye açısından demokratik bir işlev yapar diyemiyorum. Çünkü rasyonalizasyonu getirirken daha baskıcı modellerle de eklemlenebilir.

LAİK CUMHURİYET ÂMENTÜSÜ

Tektaş AĞAOĞLU

Önce bir alıntı :

"... *Demokrasi?* Önce laiklik, sonra demokrasi. Bunu anlamayan saf demokratlar ve ikinci cumhuriyetçiler âcil tedavi servisine.

Din? Saygı duyduğum ve kimsenin çözemeyeceği denklem.

Şeriat? Din asla politize edilerek yozlaştırılamaz ve şeriata karşı laikliği savunan Anayasa Mahkemesi Başkanını susturmaya çalışan milletvekillerinin başkanı olan Sayın Çiller bu konudaki çok yanlış, pasif davranışını sürdürürse iç harp çıkar...

Sansür? Laik rejim veya özgürlük düşmanlarını sansür etmeyenler en büyük özgürlük düşmanıdırlar, en nihaî sansürcüdürler. Saf demokrasiye hayır..." (Ressam Bedri Baykam'la söyleşi, *Cumhuriyet*, 30 Ocak 1994.)

★ ★ ★

"Dine saygılı"lar Cumhuriyetinde laikliğe bağlılık andı içilirken söze besmeleyle başlanmasına ne diyorsunuz?

"Biz de elhamdülillah müslümanız"...

"Laiklik dinsizlik değildir"...

"Tanrıyla kul arasına girilmez"...

Vb...

Dine mi saygı? Bireyin dinî inancına mı saygı?

Hangisi?

Bireyin din inancına saygı göstermek ya da dinî duygularını rencide etmekten kaçınmaksa sorun, ona diyecek bir şey yok.

Amenna!

Peki, hiç bir dine inanmayan bireyin de, akıl dışı yâvelere muhatap oldukça duygularının rencide olabileceğini hiç düşündünüz mü?

Dinli bireye atfedilen aşırı "duyarlılık"la dinsiz bireyden beklenen "soğukkanlılık" ne gibi bir varsayıma dayanıyor? O varsayım dinli bireyi "biraz" küçümsemenin ötesinde bir başka içe-

rik taşımıyor mu? Bence taşıyor. "Laik Cumhuriyetçi"lerin "dine saygı"sı, ya da daha dobra bir deyişle, "Laik Cumhuriyet"in *devlet dini* geleneği kendini ele veriyor o varsayımda.



Dine saygı duymak akla saygıda kusur etmektir ve daha baştan aklın karşısında mevzi tutmaktır. Aklın geçerli olduğu yerde din yoktur, olsa olsa bir sosyal ve sosyolojik olgu vardır. O olgunun mutlaka dikkate alınması da aklın gereğidir ama ona saygı duyulmaz.

Bâtıl inanç denilen şey de öyle bir olgudur. Neden *ona* saygı duymuyorsunuz?

Din de aklın karşısında bâtıldır. Aklın çözümleyici ve çözücü dinamik gelişimi insanın sosyal varlık olarak evriminde anlamlı bir evreyi temsil eden din hipotezini çoktan çürütmüş ve dışlamıştır. Öyleyken bugün hâlâ aklın ötesinde, kimsenin çözemeyeceği bir "denklem"den (bilmeceden) söz ediliyorsa, işin içinde mutlaka bir hinlik vardır diyorum. Laikliğin savunulmasına girizgâh olarak önce o "çözülemez" bilmecenin "hak"kının verilmesinin de bunun bir kanıtı ve hinoğlu hinlik olduğunu düşünüyorum.



"'Laiklik dinsizlik değildir," denildiğinde, dikkat edin, salt bir olguya işaret edilmiyor; soyut bir tanımlama yapılmıyor. Cümlenin gerçek yüklemi, *dinli olmaya çağrıdır*, ya da laikliğin savunusunun dinli olmayla gerekçelendirilmesidir. Bu sözün hemen her defasında hangi bağlamda söylendiğini hatırlayın: "Sayın başbakan son günlerde diyor ki, elhamdüllah diyen insan korku duymamalı, eziyet edilmemeli. Kime eziyet edilmiş. Tersine, böyle saygılı olduğu, böyle bağlılığı olduğu düşünülen insana yol verilir. Türkiye'de saygı gösterilir, şapka çıkarılır," diyor Anayasa Mahkemesi Başkanı. (TYS Edebiyat, sayı 3. 1994, Ocak.)

"Tanrıyla kul arasına girilmez", demek, hem tanrı inancını, hem kulluğu, hem de ikisi arasındaki bağı olumlamaktır. Tanrıkul referansına âdeta nesnellik atfederek öznel inancın hesabının ahrette görüleceğini ima etmektir. Yani bâtıla (dine) salt sözle de olsa geçerlilik tanımaktır. Bu anlamda da kendi içinde

tutarlı belli bir *din* kültürünün, *din* anlayışının propagandasını yapmaktır.

Bütün bunlar dine sosyal işlev yüklemeye varır. Dine sosyal işlev yüklüyorsanız bâtılla *politika* yapıyorsunuz demektir.

"Dine saygı" politik bir tercihtir. Dinin "politize edilerek yozlaştırılması"ndan söz edildiği yerde bilin ki o tercihin altı çiziliyordur.

★ ★ ★

Bu tercih – *yozlaşmamış* bir dinin varlığını sürdürmesi ve o arada özel bir ihtiram ve ihtimamla kollanması – toplumu yönetenlerin, egemenlerin tercihidir. Ardında (yalnız bizde de değil, ABD'sinden Fransa'sına, İtalya'sından Danimarka'sına, Tokyo'dan Santiago'ya kadar her yerde) yığınların bilinç dünyasına müdahale ile onları zaptü rapt altında tutmada dine yüklenen evrensel işlev yatıyor. Yönetici egemenlerin saygısı o işlevedir ve dine saygı onların sınıf mücadelesinde elde tuttukları en muhkem mevzilerden biridir. O mevziin kurulu düzen içi hâkim konumundan sürdürülen ısrarlı saldırının hegemonik hedef alanı bütün toplum ve özellikle de kurulu düzenle uzlaşmaz maddi hayat çelişkisi içinde yaşayan geniş emekçi yığınlarıdır.

Yığınların dine inanmaları ve inançlarına genelde bağlı kalmaları, o inanç akla aykırı da olsa, *makuldür*, çalışan emekçi sömürüden, baskıdan başını alamayıp gökte aradığını neden sonra yerde buluncaya kadar da makul olmayı sürdürür. Yönetici egemenlerin dine saygısı ise her an yerde bulunabilecek olanı ebediyen göğe havale etmekle işlevli olduğundan, o saygı dinin kurulu düzen adına politize edilmesinin esas zeminini oluşturur. Türkiye'de laik cumhuriyetçi söylem ve pratik, mevcut egemenlik sisteminin muhafazasında dine yüklenen işlevin somutlanışıdır ve dinde reform heveslilerinden tutun da, "şeriat" sözünü duyunca tüyleri diken diken olan bayan öğretmene kadar tüm laik Cumhuriyetçiler, nerde durduklarının farkın olsalar da, olmasalar da, dinin "Laik Cumhuriyet" adına *politize* edilmesinde taraftırlar.

★ ★ ★

Tarihsel olarak da din Cumhuriyetin temel taşlarını bağlayan harcın ta kendisidir. "Cumhuriyeti ve laikliği sevenler"in dine

yaklaşımını belirleyen, daha en baştan, "Dine evet, 'ne kadarı'na ve 'ne türlüsü'ne devlet karışır" şiarı olmuştur. Laik niteliğinin korunması üzerinde onca gürültü koparılan Türkiye Cumhuriyeti Devleti dinlerden din, İslamlardan İslam beğenmeyi kendine hak bilmiş ve iş edinmiştir.

1924 Anayasasının ilk Takriri Sükûnlu yıllarında devletin dininin İslam olduğu yazılı hükümdü. O kayıt Anayasa'dan çıkarıldıktan sonra da devlet dinden çok din adamlarıyla arasına mesafe koydu ve dinin doğrusu eğrisi üzerine laiklik adına âdeta "vaaz" vermeyi sürdürdü. O dönemin en yetkili ve etkili "söylev ve demeçler"i bunun sayısız örnekleriyle doludur. (Bakınız: *Atatürk'te Konular Ansiklopedisi*, Yapı Kredi Yayınları, 1993.) O zamandan beri nicedir de yine aynı "laik" devlet, her fırsatta Müslüman olmanın erdeminden dem vuran, konuşmalarını âyetlerle, hadislerle süsleyen cumhur ve devlet başkanlarıyla; dini bütün hocaüsselam edasıyla olurlar ve olmazlar üzerine fetvalar veren Anayasa Mahkemesi Başkanlarıyla; olur olmaz her fırsatta kameralar önünde dualar mırıldanıp yüz sıvazlayan– neye inandığı herkes indinde meşkuk başkabakanları, bakanları, parti genel başkanlarıyla; bugün onlarca trilyona varan bütçeli resmî devlet kuruluşu Diyanet İşleri Başkanlığıyla; doğrudan resmî imam-hatip okulları ve resmî destekli kuran kurslarıyla; kritik önemi haiz devlet ve hükümet politikalarını cemaatlere aktarmakla yükümlü ve görevli, devletten maaşlı imamlarıyla, vaizleriyle; eğitim ve emniyet kurumlarında kilit mevkileri iman ehli zevatla doldurma politikalarıyla, okullarda zorunlu din dersleri öngören Anayasasıyla, vb., vb... dine doğrudan tasarruf etmektedir.



Her din belli bir hayat tarzı önerir; onun için de, özünde, dünyevîdir. Laiklik hem dinin dünyaya aidiyetini inkârsa ve hem de "dinsizlik demek değil"se, laik toplumda dinin işlev alanı neresi? Kemalist devlet "din işleri" ile "devlet işleri"ni birbirinden ayırdı. Dini göğe gönderdi ama gökteki dine yeryüzünde "birşeyleri" emanet etmeyi de hiç ihmal etmedi. Dinin toplum hayatında ve bireylerin bilinci üzerinde gökten sürdürdüğü etkinliği giderme yönünde dişe dokunur bir gayret göstermedi; tersine, o etkinliğe bel bağlayarak onun kendi doğrudan denetimi altında sürüp gitmesini sağlamak için zamana ve zemine göre şu ya da bu öl-

çüde elinden geleni geri komadı. Bir yandan politik partileri ve merkezî bürokrasisi aracılığıyla dine saygıyı olabilecek her türlü tezahürüyle baş tacı ederken, öte yandan aktif bir diyanet işleri örgütü eliyle "din işleri"ni öylesine devlet güdümüne soktu ki, sonunda devletle içli dışlı resmî bir "din kültürü" (yeni bir tür "teokrasi" deyin isterseniz) yarattı denilebilir.



1950'den sonra Türkçe ezan yasal zorunluluk olmaktan çıktı. Yerine Arapça ezan geldi. 27 Mayıs, beklenenin tersine, Arapça ezana dokunmadı. Devletin dümenine el koyanlar, dümen suyunda sürüklenenlerden daha akıllıydılar. "Allahüekber" demekle "Tanrı uludur" demek arasında yüklem ve işlev bakımından bir fark olmadığını biliyorlardı. Ama insanlara devlet zoruyla Tanrı uludur dedirtmeden yana olanlar, insanların kendiliklerinden Allahüekber demelerinde (bildiğim kadarıyla ezan Arapça okunur diye yasalarda bir hüküm yok) neden sakınca görüyorlar dı ki? Ulu sıfatlı Tanrı adının Türkçe telaffuzunun kulaklara daha munis geldiğini ya da milliyetçi yeniden yapılanma sürecinde yeni yetişen köylü, işçi, orta sınıf kuşakların bilincinde dinin içselleşmesini kolaylaştırdığını düşündüklerinden değil mi?

"Anlamını bilmeden Kuran okumanın yararı olmadığı hakkında birçok âyet ve hadis vardır. Bu buyruklar da, Kuranın başka dillere çevirisini gerekli kılmaktadır. Zaten Arap harflerinin verdiği sesleri çıkarmaya başka ulus bireylerinin, bu arada Türklerin hançereleri uygun değildir. Kuran dilinin kutsal olduğunu, Kuranın başka dillere çevrilemeyeceğini ileri süren tutucu kişilere, kutsal olanın Kuran'ın içeriği olduğunu; Tanrının daha önce de buyruklarını başka peygamberlere kendi dillerinde tebliğ ettiğini söylemek yeterlidir. Bir toplumun, ibadetini başka bir dilde yapması, bugün bizde olduğu gibi, meydanın cahil, bağnaz, sömürücü, şeirat özlemcisi sözde din adamlarına kalması kaçınılmazdır." (Bir emekli vali yazıyor. *Mülkiyeliler Birliği Dergisi*, Mart 1994. Sayfa 58-59.)

Ülkede kuran kursları, imam hatip okulları aldı yürüdü. Tehlikeli boyutlara ulaştı!

Tehlike arzetmeyecek boyutlarda kalsaydı ne iyi olacaktı!

Bu yönde 50'den sonra hızlanan ve 27 Mayıstan sonra da

aynı hızla devam eden sürecin başlangıcı 1945 sonrası İsmet Paşa güdümlü Atatürkçü cumhuriyet hükümetleri zamanına rastlar. O İsmet Paşa ki umuma açık konuşmalarında Allah adını anmaktan kaçınmasıyla ünlüyken, Kuranı Kerim'i başucundan hiç eksik etmediği de orda burda, "münasip" yerlerde ve durumlarda özel vurguyla sık sık belirtilen bir devlet adamıydı!

Halkımız camiye, ibadete herkesin anladığı kendi dilinden çağrılsın... Halkımıza hurafelerden arınmış doğru din öğretilsin... Atatürkçü, inkılapçı imamlar, vaizler, din bilginleri yetiştirelim!

İmam hatip liseleri konusunda "....bir *planlama* yapılmış mıdır? *Türkiye'nin* kaç imama ihtiyacı vardır?... Önümüzdeki Haziranda verilecek mezun sayısı 29-30 bin arasında," diyor Atatürkçü Laik Anayasa Mahkemesi Başkanı. (*TYS Edebiyat,* sayı 3. 1994, Ocak.)



Dinin toplumu bir arada tutan bir tür kutsal çimento –"dört yüz dört"– olduğu anlayışı laik Cumhuriyetçilerin bilinç yapısını oluşturan ve pratiğini belirleyen temel öğelerden biridir. TC usulü laikliğin ne olduğu bu gerçek göz önünde tutulmadan anlaşılamaz. İzlenen hat, bütün çelişkileri ve zigzaglarıyla, müstakimdir. Temelinde Cumhuriyet'in ilk oluşum sürecinde kurucuların büyük meharetle izledikleri "cumhuriyetçi takıyye" taktiği yatar. (Bakınız: *Atatürk'te konular Ansiklopedisi.*)



Ne olduğu ve ne olmadığı paçalarından akan bir TV sunucusuna milyonların gözünün içine baka baka "Elhamdüllah Müslümanız" dedirten nedir? Ya da militan bir Atatürk kadın hakları savunucusu, birileri başa geçerse başına geleceklerden endişe beyan ederken neden söze "Ben de Müslümanım..." diyerek başlamaya özel bir ihtiyaç ya da gerek duyar, ya da bir başka deyişle, eşitlik hakkı ve özgürlük için *Müslüman olmakta* icazet arar?

Hem Müslüman olup –ya da olduğunu söyleyip– hem de sokaklarda sarıklı, cüppeli, çarşaflı insan sayısının artmakta olduğunu görmekten özel bir tedirginlik duymanın altında bir gün

azınlıkta kalmanın sonuçlarına katlanma korkusundan öte bir şey daha yok mu? "Hepimiz Müslümanız. Herkes *benim gibi* Müslüman olmalı!" anlayışı mesela?

İyi de, niçin onlar senin gibi Müslüman olsunlar da sen onlar gibi Müslüman olmayasın? Sorun Müslümanlık değil de özgürlükse, senin özgürlüğünün teminatı herkesi kendine benzetmen midir? Ya da sen herkese benzemeden özgür olamaz mısın? Sokaktaki sarıklı ile kılık kıyafet konusunda anlaşamıyorsan, neden illa Müslüman olmakta anlaşmak istiyorsun? Kıyafet özgürlüğüne sahip çıkabilmek için Müslüman olmaya zikre değer bir kıymet atfedip onun ardına sığınma gereği nerden doğuyor?



Dini, varlığı kaale alınacak bir sosyal olgu olarak görmekle ona sosyal işlevli bir olgu olarak yaklaşma arasında dağlar kadar fark var. İkincisi dinin istismarına her zaman cevaz verir. Dini istismar etmenin tek biçimi "oy avcılığı" için yapılanı değildir. Oy ya da destek avcılığı için din istismarına laik Cumhuriyetçilerin itirazlarında dinin bir başka tür istismarı gizlidir. Dine, oy avcılığına "alet edilemeyecek" bir üstün, kutsal değer atfedilmektedir. O değerin niçin –ya da ne tür– bir değer olduğunu sorgularsanız, altından, afyonu patlamamış yığınların tehlike arzettiği anlayışı çıkacaktır.

Laik Cumhuriyetçi, dine inansa da, inanmasa da, onsuz yapamaz. Çünkü ona göre din, akla aykırı da olsa –aslında akla aykırı olduğu için– yığınlara lâzımdır. Laik Cumhuriyetçi gerçek ya da muhayyel sınıfsal konumu dolayısıyla yığınlarla arasına giren uçurumu dinin "yozlaştırılamıyacak" kutsiyeti ile doldurmaya bel bağlamış görünüyor. O kutsal semavî inancı paylaşaraktan ne güzel kardeş kardeş yaşayıp gidecekler–araya birileri girip dini gökten yere indirmeye kalkışarak ("yozlaştırarak") kendisiyle yığınlar arasında *dünyevî* çelişkiyi azdırmasalar!



Dinin el birliğiyle korunacak, üstüne titrenecek kutsallığını "günlük politika"nın içine çekmenin dine saygısızlık ve hani nerdeyse cehennemlik bir "günah" olduğunu Aczmendi tarikatı şeyhleri söylemiyor, Anayasa Mahkemesi Başkanı söylüyor:

"Biz inançsız mıyız? Namaz kılmasınlar mı diyoruz? İnançları okşamak aslında inançlara bir saldırıdır. Dinsel yönden sakıncalıdır insanları tavlamak... 163 dinlere saygıyı sağlayan maddeydi. Saidi Nursi kim ki? Memleketin hangi kaldırımını kurtarmış, bırakın sokağını, hangi kapısını kurtarmış, Kuranı Kerim'i mi yeniden yazacak? Kuranı Kerim kutsal kitabımızsa, biz ona saygı duyuyorsak, onun dışında kutsal bir kitap olmadığına göre, nedir yani?" (*TYS Edebiyat*, sayı 3, Ocak 1994.)

Ne olduğu ortada.

Laik Cumhuriyetçiye göre Kuranı Kerim hepimizin –en azından yüzde 99'umuzun– kutsal kitabı, laiklik de o kitaba verilen yüksek değerin teminatıdır. Kimse o yüksek değere dilediği gibi tasarruf etme hakkını ve yetkisini "laik" Cumhuriyetçinin ve onun "laik" devletinin elinden alamaz. Tanrıyla kul arasına girilemeyeceği için de bizimki, laik devletin teminatı altında hem dilediği gibi "özgür", hem de dilediği gibi "dini bütün" olabilir.

Çünkü Tanrıyla kul arasına girilmeeez! Yani hem Tanrı olacak, hem de kul. Ama araya girilmeyecek...! Çünkü arayı bir gözü Tanrı'da, bir gözü kulda devlet işgal etmiştir. Laik Cumhuriyetçiye de aklını, ruhunu ve bilincini devlete teslim ve emanet etmek ve başkalarının da aynısını yapmalarını şart koşmayı vazife bilmek kalmıştır.

Görülüyor ki laik Cumhuriyetçinin laiklik tutkusu ile dinin devlet tarafından istismarı aynı paranın iki yüzüdür. Birilerinin çıkıp "sözde din" adına "kalpazanlık" etmesi o paranın tedavüldeki değerini düşürünce ya da paranın istenmeyen ellerde toplanması tehlikesi belirince Kemalist laiklerin ayranı mübalağa kabarıyor!



Kemalist laik Cumhuriyet hiç bir zaman laikliği bireyin *özgürlük alanına* ilişkin bir sorun olarak görmedi. Onu hep bir yönetim ve sosyal / politik baskı aracı olarak kullandı. Dine, toplumda geçerli sınıf egemenliği sisteminin ayrılmaz bir öğesi olarak işlev gördürdü ve hâlâ da gördürüyor. Onun içindir ki dinin sosyal işlevi ona saygı duyan cin fikirli zadegânın elinde ve dilinde sabah akşam açık arttırma ya da eksiltmeye çıkarılıyor; dinli olmanın şu kadarı ya da böylesi o kadarı ya da şöylesinden iyidir, doğrudur türünden kıymet biçmelere girişiliyor:

akıl dışı bâtıla atıflar yapılarak topluma ve bireylere ısmarlama inanç bahşediliyor.

Yine onun içindir ki TC'nin laiklik pratiğinde dinsizliğe hiç cevaz yoktur. Dinsizlik toplumsal ve politik dokunun sağlığını kemiren bir illet, hattâ sonu nereye varacağı dünden ve bugünden belli radikal bir başkaldırı alâmeti sayılır. "Laik" Cumhuriyetin tüm anayasalarının baştacı "vicdan özgürlüğü" ilkesi, Lozan Anlaşması'nın azınlık hakları hükümleri dışında, Müslüman olmanın tescili anlamını taşımıştır. Bu noktada en ödün vermez laik Cumhuriyetçi en bağnaz şeriatçı ile aynı görüş ve inançtadır. Sen, ben, bizim oğlan dinsiz olabiliriz. Ama ya başkaları? Ya yığınlar? Toplum?

Hafazanallah!

Dolayısıyla sen, ben, bizim oğlanın da dinsiz olması aslen ve fiilen caiz değildir. O kadar ki, bütün bir ömür boyu dinsiz gibi yaşayıp da sonunda dinli gibi ölmek, hattâ "zındık"ların cenaze namazını kılmamakta direnen kimi "yobaz"lara öfke kusmak da yine bizim laik Cumhuriyetçilerimize özgü bir haslettir!

"Halkımız"ın dinine saygı adına iki yüzlülük ve idarei maslahat! Laik Cumhuriyetçinin kırk katırla kırk satır arasında sıkışmış mağdur ve mazlum vicdanının sureti.



"Şeriat düzeni demokrasiye bağdaşmaz!" diye damarlarına basılmışcasına bas bar bağıranlar var. Neden "Din (İslam) demokrasiyle bağdaşmaz" demiyorlar?Şeriat kavramı da, pratiği de Anayasa Mahkemeleri Başkanının kutsal bildiği kitapta mündemiç. En azından öyle düşünenler var. Haklı olup olmadıklarına karar verme yetkisi Türkiye Cumhuriyeti Devletinin Anayasa Mahkemesi Başkanına mı aittir? O pratik bugünün hayatına, gerçekliğine uymuyorsa, yani aklın gereğine uymuyorsa, niye akla uymayan din, Tanrısıyla, Kitabıyla, Peygamberiyle, vb. varolagelsin ama içerdiği dünyevî düzene kadar uzanmasın istiyorsun? Niçin, hangi misyondan aldığın hak ve yetkiyle, çizmenin konçunu *sen* biçiyorsun? Şeriatın öngördüğü dünyevî düzenin akla aykırılık miyarı, şeriatı dışlayan bir İslam anlayışına devlet dini gibi sımsıkı sarılan bugünkü dünyevî düzenin akla uygunluk endazesi midir?

Sorun, şeriat düzeninin demokrasiyle bağdaşıp bağdaşmadığı değil. "Şeriat demokrasiyle bağdaşmaz," söylemi so-

runun demagojik vaazdelişi, gerçek ekseninden saptırılmasıdır. Ardında, akıl dışı psikolojik saplantılara ve doğrudan maddi çıkar çatışmalarına hitap niyeti açıkça sırıtıyor.

Sorun, şeriat *isteğinin* demokrasiyle bağdaşıp bağdaşmadığıdır. Besbelli ki bağdaşır. Sen şeriat düzeninde yaşamak istemiyorsun. Bir başkası istiyor. Ne olacak?

Şeriat düzenine yaşamak isteyen ya da "kutsal kitap"ı kendince yorumlayan herkes demokrasiye kasteden potansiyel bir mücrimdir mi diyeceksin? Öyleyse, demokrasi nedir, cürüm ve kasıt nedir? Böyle bir demokrasi anlayışı, son yıllarda çok moda olan "özel girişimci serbest piyasa ekonomisi olmadan demokrasi ve özgürlük olmaz" anlayışına dikkate değer bir paralellik arzediyor. (Dikkatlere arzederim!)

Öyle anlaşılıyor ki birisi kendini hem kutsal kitap yorumunda bir başkasından daha yetkili, hem de, daha akıllı demokrat sanıyor. Öyle sandığı– ve öylesi akıllı demokratlığa sarsılmaz iman bağıyla, Tanrının ipine sarılır gibi sarıldığı– için de, her aklına eseni bir başkasına hem demokrasi, hem din adına dayatabileceği keramet sanıyor.

Demokrasinin önünde en büyük tehlike laikliğin bu aklı evvel savunucularıdır. Din "bilmece"si önünde secde durduktan sonra şeriat isteğine karşı koymanın demokrasiyi ve özgürlüğü inkârdan, giderek gizli ya da açık "iç harp"ten başka yolu, yöntemi olmadığını düşünüp yayanlardır.

"Şeriat demokrasiyle bağdaşmaz. Şeriatçılara demokrasiyi yıkma, yok etme özgürlüğü tanınamaz!" söyleminin ardında hem çok belli ve belirli bir demokrasi anlayışının, bir sınıfsal mevzilenişin, hem de toplumda "demokrasiyi koruma" işlevini ve yetkisini özel misyonla mücehhez bekçilere, belli ve belirli bir "kast"a yükleme cehdinin yattığı çok açık. Bekçiler demokrasiye ârız "tehlike"yi diledikleri zaman ve diledikleri zeminde mutlaka bulup üzerine yürümeye hep teşmeler.

Dün demokrasiyi koruma uğruna komünizme geçit yoktu. Bugün şeriat isteyenlere yok. Yarın, öyle anlaşılıyor ki, özel girişimci serbest piyasa ekonomisine hayır diyenlere olmayacak. (Yarını beklemeye de gerek yok. Fikret Başkaya hâlen cezaevinde yatıyor!)

"Dine saygı"dan yola çıkıp sonunda insanların hangi dine, nasıl ve ne biçimde, nereye kadar inanacaklarını, ya da inanç-

larını ne ölçüde hayata geçirebileceklerini belirleyip dayatmaya, özgürlüğe sınır tayin etmeye kalkanların rüzgar ekip de iş fırtına biçmeye kaldığında "Demokrasi mi dediniz? Buraya kadar!" diyerekten efelenmelerinin yadırganacak hiç bir yanı yok. Onlar daha dünden buna hazırdılar.



Bu türden bir akıl yürütme, şeriat isteğinin nasıl olsa bu ülkede akla aykırı bir şeriat düzeninin kurulmasıyla sonuçlanmayacağı varsayımına dayandığı, oysa bunun "saf" demokratların safiyane bir yanılmaması olduğu, çünkü içinde yaşadığımız koşullarda bunun pekâlâ gerçekleşebileceği gibi somut bir sorunla karşı karşıya bulunduğumuz ileri sürülebilir.

"İçinde bulunduğumuz koşullar"ı yaratan da, sürdüren de baştanberi süregelen "laik Cumhuriyetçi" devlet geleneği değil mi? Bugünkü koşullarda sözü edildiği türden bir tehlike belirmişse, bunun sorumlusu laik Cumhuriyete karşı çıkanlar değil, mevcut egemenlik sistemini sürdürebilmek için dinden medet uman ve bunu zamana ve zemine göre şu ya da bu biçimde ve ölçüde resmî pratiğe dökmekten çekinmeyen "laik" Cumhuriyetin kendisidir. Bireyler üzerinde –ve onlar kadar, istenmeyen politik hareketlilikler ve yönelimler üzerinde de– etkin bir sosyal, politik baskı aracını elde tutmak için dinî ideolojinin kendini her an ve her yerde yeniden üretmesini teşvik eden de odur.

Toplumda dincilik dalgası niçin ve nasıl yükseldi? Nasıl oldu da bugünkü boyutlara ulaşabildi?

Demokratik hak ve özgürlüklerin geçerlilik ve işlerlik kazanmasına, ilerici görüş ve tercihlerin yaygınlaşmasına, demokrasi ve barış güçlerinin ileri atılımına set çekmede dinin yararlı olacağı düşünülmedi mi? Sosyalizm seçeneğine kara çalmada aktif katkısına başvurulmadı mı? Kapitalistin kârına, artıdeğer sömürüsüne, kaynağı meşkuk servet birikimine ilâhi cevaz vermesi, iş bitirenin becerisini kutsaması istenmedi mi? Şimdi o dini başka saiklerle ciddiye alanlar ona bu işlevleri yükleyenlere, toplumda adaletsiz gelir bölüşümünün had safhaya vardığı, zengin el üstünde tutulurken fukaranın hor görüldüğü, her koyun kendi bacağından asılırken vurdum duymazlığın, yozluğun, çürümenin her alanda kol gezdiği, alçaklığın ödül-

lendirildiği ve namusun enayilik sayıldığı ve bütün bunların "yükselen değerler" adı altında topluma dayatılmak istendiği koşullarda meydan okuyorlarsa, bütün bu koşulları hangi süreçler ve kimler yarattı?

"Bugünkü koşullar" bir yandan laik Cumhuriyetin temel aldığı kapitalist çıkarlar doğrultusunda izlenen ekonomik/toplumsal politikaların toplumu içine soktuğu çıkmazın, öte yandan o aynı sınıf çıkarlarının hizmetine koşulan dini istismar pratiğinin birbiriyle çakışarak birlikte yarattığı koşullardır. "Tehlike" ise eğer, neden tehlike? Tehlikede olan ne?



"Hitler de halkın oyuyla iktidar oldu," deniliyor.

Yani ne denilmek isteniyor?

Bu tür dangalaklıklar verili tarihsel koşullar ve sınıf mücadelesi dinamiklerinin belirleyeci özelliklerini gözardı ederek içi boş, kestirmece örneklemelerle "muhakeme yürütür" gibi görünüp yasakçılığa sığınmanın tipik örneğidir. Takriri sükûn kafası her an hortlamaya hazır bekliyor. Hitlerciliğin suçunu genel oya, "saf" demokrasiye, "sansürsüz" özgürlüğe yüklemek, genel oya da, demokrasiye de, özgürlüğe de kasteden dayatmacılığın ve onun ardındaki sınıf çıkarlarını mutlaklaştırıcı dünya görüşüne bağlılığın açık kanıtıdır.

"Özgürlüğü yok etme özgürlüğü kimseye tanımamaz" söylemi, eğer bir bedahatin ifadesi değilse, katıksız safsatadır. Bu sözün, bugünlerde sıkça kullanıldığı bağlamda, "Çıkarıma dokunanı yakarım!" ya da "Var mı bana yan bakan?" demekten ne farkı var? Artı-değer sömürüsüyle zengin olma özgürlüğünün tarihte ve bugün tek tek insanlara ve bütün insanlığa neye mal olduğunu hep biliyoruz. O özgürlüğü "yok etmek" isteyenlere nelerin reva görüldüğü de hep biliniyor. Özgürlüğü babalarının malı belleyenlerin düşkünlüğü özgürlüğe değil, maladır. Ben şeriat düzeninde yaşamak istemiyorsam, ama bir başkası istiyorsa, ne olacak? Niçin onun isteği değil de benimkisi makbul ve özgür olmaya mazhar olacak? Onun şeriat düzeninde yaşamak isteme özgürlüğü tanınmadığı sürece laik düzende yaşama özgürlüğü özgürlük olmaktan çıkar, laik düzende yaşamak isteyenlerin imtiyazı olur. Bir imtiyazın ona karşı çıkma özgürlüğü tanınmaksızın savunulmasının, korunmasının öz-

gürlüğün savunulması, korunması olduğunu kimselere yutturamazsınız (ya da işte ancak bu kadar, yumurta kapıya gelince zorbalık ve cunta tehditleriyle yutturursunuz!)

Başı kapalı gezen "tırbancı"lar politik gösteri yapıyor, geleceğe yönelik iddia taşıyorlar deniliyor. Başı açık gezmek politik gösteri değil midir? Politik gösteri özgürlüğü olmayacak mıdır? Hangisi özgürlüğe daha lâyıktır?

Burda, açık ki, bir önkabul söz konusu. Peki bunun gerekçesi ne? Yeterince irdelerseniz, sonu bir emrivakinin mutlak kabulüne varır. (Türkiye'de "Her askerî darbe kendi meşrûiyetini getirir" türünden gerekçeli bir emrivaki!) Bu da bir sınıf mücadelesi sorunudur.

Bunu bilmek –ya da hiç unutmamak– ve "turbanlı politik gösteri"nin ardındaki saiklere ve tehlikelere karşı tavır belirlerken, yöntemleri tartışırken hedef şaşırmamak için nerde durduğumuzu doğru ve sağlıklı saptamamız gerekiyor.



Benim özgürlüğümün teminatı bir başkasının özgürlüğünün yadsınması, yasaklanmasıysa ben de özgür değilim demektir. Laik bir devlet düzeninin bana tanıdığı ve sağladığı özgürlük onu yok etme özgürlüğü yasaklanarak değil, laiklik kavramının ve pratiğinin geçerliliği ve haklılığı, mutlak zorunluluğu bireylerin bilincinde kök sağlığı ölçüde korunabilir ancak. Bunun için de bireyin her türlü yasakçılıktan arınmış bir ortamda her bakımdan özgürleşmesi –toplumun tepesinde kerametinden sual olunmaz bir kurum olarak devletin tahakkümünden, sermaye egemenliği ve sömürü olayı karşısında çaresizlikten, ve bunların mevcut aile kurumu bağlamında besleyip ürettiği erkek egemen saplantılardan, kuruntulardan, tutkulardan kurtulması* ve bu arada bireyin ve toplumun bilincine musallat hegemonik saldırının– egemenlerin resmiyet kuşanmış din istismarının– püskürtülmesi gerekir. ("Bireylerin laik olmaları istenemez, laik olması gereken devlettir" şiarı, kimi dinci çevrelerce de savunulsa da doğrudur. Bireyin ve toplumun özgürleşmesi yolunda atılacak ilk adım devletin dinden elini *hepten* çekmesidir. Var mı Türkiye Cumhuriyetinde bunu yapabilecek babayiğit devlet?)

* Bu üç noktanın – devlet tahakkümü, sermaye egemenliği, erkek egemen aile kurumu– ayrıntılı bir biçimde irdelenip açılması gerektiğinin farkındayım. Bunu bir başka yazıda yerine getirmeyi umuyorum.

Sınıf egemenliği sisteminin kuramsal ve kurumsal temellerini, öncüllerini sorgulamadan ve o sorgulamayı aktif politik pratiğe dönüştürmeden "şeriat tehlikesi"ne karşı mevcut laik Cumhuriyetçi referanslar çerçevesinde tavır almak, eğer havanda su dövmek değilse, o aynı egemenlik sisteminin kendini yeniden üretmesine onay vermek ve hizmet etmektir.



Laik Cumhuriyet oldum olası dine saygı duydu, ama bireyin dinî inanç özgürlüğüne hiç de saygılı olmadı. Birey düzeyinde dinliyle dinsizi hep bir tuttu; şu anlamda: ikisine de özgür kişilik hakkı tanımadı. Tanrıya inancı yüceltirken, inanan bireyi ezmeyi yeğledi. Çünkü bireyi değil, topluma mal ettiği inancı kaale aldı. Bireye saygısı olmadığı için dine saygı duydu. O nedenle bireyin, eğer aklı yeterse, dinsiz olabileceğini ve buna hakkı olduğunu da hiç düşünmeye değer bulmadı. Ayrıca, siz hiç gayri müslim "yurtdaş"lardan subay çıktığını gördünüz mü? Görmediğinizin farkında mısınız? Bugün de kaymakam, vali, emniyet müdürü, vb. olabilecek üniversite adayı imam hatip okulu mezunlarının Harp Okullarına kaydedilmemelerine ne diyorsunuz? Ya da, daha doğrusu, bu uygulamanın Türk Ordusundaki "sağlam laik bilinç"in bir göstergesi olduğuna dair laikler-arası genel kanıya ne diyorsunuz?

163. Madde, yani Anayasa Mahkemesi Başkanının deyişiyle "dine saygıyı sağlayan" madde bir yandan resmî devlet dinini yasal ve fiilî teminata bağlarken, öte yandan tek tek inançlı kişilerin tepesinde asılı bir tehdit ve baskı ögesi olarak işlev görmüştür. İbadet özgürlüğü belli bir ibadete tanınan özgürlük olarak anlaşılmış ("Namaz kılmasınlar mı, oruç tutmasınlar mı diyoruz?"), ondan gayrisi "kamu düzenini sarsıcı fiil" kılığına sokulup fiilen yasaklanmıştır. Yakın zamana –dinin oy avcılığı sakiyle istismarının bir tür legalleşmesine– kadar çok insanın bu yüzden canı yanmıştır. İşin asıl ilginç yanı da, bu uygulamanın epeydir battal kalmış olmasının radikal laik Cumhuriyetçilerce, laiklik ilkesinin zaafa uğratılmasının örnekleri arasında sayılmasıdır.

Bu olgu TC.'nin sınıfsal yapısı ve maddî varlık koşulları gereği bireye hiç bir zaman tanımadığı, tanımayı göze alamadığı özgürlük alanıyla doğrudan ilişkilidir. 141. 142 ve 163. Mad-

delerin ötedenberi hep bir arada, bir bütünlük arzeden hükümler olarak zikredilmiş olması boşuna değildir.



Akıl dışı olduğu için dine saygı duymama gereği akıl dışı dinî inanca sahip bireye saygı duymamayı, onun her türlü inanç özgürlüğüne sahip çıkmamayı gerektirmez. Dine saygı duyulmaz ama bireyin inanç özgürlüğüne saygı duyulur. Zaten bireyin inanç özgürlüğüne, yani bireye saygı duyabilmenin vazgeçilmez şartı dine saygı duymamaktır. Dine saygı, her zaman, "doğru din/yanlış din" ayrımı ile birlikte gider.

Bireyi boş inancı nedeniyle de rencide edemezsiniz. İnancı onun kişiliğinin ve tüm kişilik haklarının ayrılmaz parçasıdır. Birey cahil olabilir, cehalete sürüklenmiş, cehalet içinde tutulmuş olabilir, aldanmış ve aldatılmış, kafası karışmış olabilir, başkalarına benzemeyen kendine özgü bir kişilik, ruh, maneviyat yapısına sahip olabilir; hasta, meczup, delibozuk olabilir, geri zekalı ve akılsız olabilir, o hâliyle bir dinsizler ya da iki yüzlü deistler cennetinde anarşi ve kargaşa yaratmaya da teşne olabilir. Dünya ve hayat, tüm evren, başkalarına ait olduğu kadar ona da aittir. Şu ya da bu dine, akıdeye, hurafeye, cinlere, perilere inanıyor diye bir insanı hor görüp aşağılayamazsınız, sosyal ya da politik meşruiyet dışına süremezsiniz. Böylelerinin sayısının artması da tek tek her birinin hakkının, özgürlüğünün yadsınmasını haklı kılamaz. Bunun sonu gelmez. Akıl eğer akılsa, özgür bireylerin tek tek ya da topluca özgür bireyler toplumuna verebilecekleri zararı, edebilecekleri kötülüğü uygar ve demokratik siyasî irade ve hukuk devleti pratiği ile, yurtdaşlık bilincini, sorumluluğunu ve girişimini devreye sokarak giderecektir. Kerameti sınıf çıkarlarından menkul takriri sükûncu tavırlar ya da iç savaş çığlıklarıyla değil.

LAİKLİK ve SİYASAL REJİM
İran, Cezayir ve Türkiye

Taner TİMUR

Türkiye bir Cezayir olabilir mi? Veya Pakistan? Hatta İran? Biliyorum ki bu gibi sorular bazılarımızı sinirlendiriyor. Fakat sakin olalım. Birçok laik politikacımız yerli yersiz ülkemizin müslüman kimliğinin önceliğini vurgulamıyorlar mı? Yeni - Osmanlı modeli gündeme getirilmedi mi? Bizzat başbakanımız, partisinin "ezan" olduğunu söyleyerek bugün bulunduğu yere gelmedi mi? Bu arada yabancı gözlemcileri de dinlemeden geçmeyelim. İşte Cezayirli bir belediye başkanının yakınlarda söyledikleri: "Cezayir'de son beş yıldaki olayların fotokopisi Türkiye'de yaşanıyor. Aynı oyun tezgahlanıyor. Cezayir halkı elli altı yıllık iktidar tekelini yıkmak isterken şeriatçılara koz verdi. Türk halkı çok dikkatli olmalıdır. Biz geç kaldık. Sizin ise hala önlem alabilme şansınız var." (1)

Hangi önlemler? Bunları düşünmek elbette bize düşer. Fakat Cezayirli belediye başkanı, şeriatçıların iktidara karşı demokrasiyi "düşmana karşı hile yöntemi" olarak sonuna kadar kullandıklarını, Suudi Arabistan'ın finans desteğinden, Sudan ve Afganistan'ın da terör yöntemlerinden yararlandığını söylüyor.

Herhalde tarihimizin hiçbir döneminde bu kadar ani bir biçimde ulusal model ve referans değiştirdiğimiz görülmemiştir. Daha birkaç ay öncesine kadar Avrupa'yla tam bütünleşmiş, AT üyesi bir Türkiye düşleri kuruyorduk. Şimdi korku, endişe ve panik içinde Cezayir modeline gözlerimizi çevirdik. Ne oldu? Bu arada neler geçti? Aslında gerekli ikazları yapanlarımız da az değildi. Fakat bize özgü -ve gerçekte "hikmet"le de bir ilgisi bulunmayan- bir "Hikmet-i Devlet" akıntısı bizi bu günlere getirdi.

Herşey 27 Mart 1994 yerel idare seçimleriyle başladı. Bu seçimlerin sonucunda şaşırtıcı olan ve büyük bir seçmen kitlesinde şok tesiri yapan husus Refah Partisi'nin oyların %19'unu alması değildi. Daha da çok, İstanbul ve Ankara gibi büyükşehirler dahil illerin birçoğunda belediyeleri ele geçirmesiydi.

Müslüman bir ülkede bunda ürkülecek ne var diye düşünülebilirdi. Hatta bunun, Batı ülkelerindeki Hristiyan Demokrat partiler örneğindeki gibi, Refah Partisinin bir Müslüman Demokrat parti olarak rejimle bütünleşmesine yol açacağı umulabilirdi. Fakat neden ülkeyi bir korku ve panik psikolojisi kapladı?

Elbette bunun bazı temel nedenleri vardır. Bunlardan birincisi 27 Mart seçimlerinin, herkesin burukluk içinde hissettiği ve tevekkül içinde beklediği bir kriz ortamında yapılmasıdır. Seçim kampanyasının şarkılı - türkülü, danslı-halaylı, bayram havası, aslında kimseyi aldatmıyordu. Bu haliyle belki de Cumhuriyet tarihimizin en garip seçimlerini yaşadık. Kimbilir belki de seçenler ve seçilenler, karanlıkta şarkı söyleyerek korkusunu yenmeye çalışan bir insanın ruh hali içindeydiler. Gerçi, bayram havasına rağmen, kampanyayı yürüten partiler birbirine benzediği oranda, karşılıklı hakaretlerin dozu da yüksek olmuştu. Bu da kriz seçimlerinin başka bir yönüydü. Olaki herkes rakibini paylarken, bilinçaltında biraz da kendini azarlıyordu. Kısaca 27 Mart seçimleri, kriz seçimleri oldu ve sonuçları itibariyle krizi daha da derinleştirdi.

Neden derinleştirdi? Çünkü sandıktan seçmen çoğunluğunun iradesini temsil eden ve bu haliyle kararlı, sorumlu ve girgin olabilecek bir iktidar çıkmadı ve mevcut siyasal yapılanma ve seçim sistemi bağlamında zaten çıkamazdı. Bu ise Refah Partisi'nin seçim başarısını büyüttü ve bu partinin ideolojisini paylaşmayanları karamsarlığa sevketti.

Öte yandan Refah Partisi yöneticileri, çeşitli nedenlerle gerçekçi davranmayı beceremediler ve pişmiş aşa su kattılar. 27 Mart'ı bayram ilan ettiler ve ülkeyi Refahçılarla Refahçı olmayanlar diye ikiye böldüler. Ulusun % 81'inin kendilerine oy vermediğini, verenlerin bir kısmının da ideolojilerini paylaşmadığını ve protesto psikolojisi içinde oy kullandıklarını gözardı ederek, artık "Adil Düzen"in kaçınılmaz olduğunu vurguladılar. Onlara göre tartışılabilecek husus, sadece bu dönüşümün "kanlı mı yoksa tatlı mı" olacağıydı. (2) Bu tepkide sorumsuz bir tutumla medyanın bir kısmının provokasyonunun da rol oynadığını söylemeliyiz. Fakat iktidara oynayan bir partinin şiddeti de hesaba katan bu tutumu nasıl mazur görülebilir?

"Devrimci" bir program olarak ileri sürülen "Adil Düzen"

nedir? Necmettin Erbakan'ın bu başlığı taşıyan broşürü, tartışmaya bile değmeyecek bir soyutluk ve saflık içinde kaleme alınmıştır. Refah Partisi liderine göre "Adil Ekonomik Düzen", birer zulüm rejimi olan "kapitalizmin ve komünizmin faydalı yönlerini" (3) alan ve "Aydınlık Saadet dönemi"ni günümüz koşullarına uygulayan bir düzendir. Çağdaş Türkiye'nin hiçbir somut sorununu tartışmayan bu broşüre göre, "Mecelle, Usul-ü Fıkıhla ilgili temel eserleri ihtiva eden ilmi bir eserdir." (4)

Refah Partisi gerçeğini ortaya koyan bir seçim sosyolojisi henüz yapılmamıştır. Bununla beraber şimdiden bu konuda bazı ilginç gözlemler dikkati çekmektedir. Önce bunları görelim.

İslamcı yazar Ali Bulaç'a göre sosyal güçler bu seçimlerde "İslam ve demokrasi" mesajı vermişlerdir. (5) Biliyoruz ki islamcı kesimin bir kısmı "demokrasi" sözcüğünden pek hoşlanmamaktadır. Bununla beraber islam demokrasisini "Medine Vesikası"na dayandırmak isteyen (6) bu teorisyene kulak vermeliyiz.

Bulaç'ın optiğinde 27 Mart seçimlerinde Refah Partisi'nin "Öteki Türkiye" sini oluşturan dört sosyal güç görünmektedir. Bunlar sırasıyla:

1) "70 yıl öncesinin konjonktürel şartlarında ve politik toplumu bir şekilde ele geçiren cumhuriyetçi seçkinler"e tepki duyan dindar kesimler,

2) "Anti-nasyonalist Kürtler",

3) Gecekondu ve varoluşların yoksul halkı ve

4) Anadolu kökenli dindar ve muhafazakar yeni tüccar ve küçük sanayicilerdir. Bu çözümlemenin ilginç yönü, Refah tabanını heterojen ve yer yer çelişik unsurlardan oluşturmasıdır. Toplumsal anketlerle irdelenmesi gereken bu varsayımlar şu soruyu gündeme getirmektedir. Refah partisi nasıl bir taktikle bu farklı kategorileri peşinden sürüklemeyi becerebilmiştir? Bu konuda da Ruşen Çakır'ın, yeni araştırmaları tahrik edecek nitelikteki gözlemlerine başvurabiliriz. Şunları söylüyor Çakır: "Refah Partisi bence islami görünümlü bir politik örgüt. Türkiye'nin her bölgesinde ayrı yöntemle oy istiyor. Büyük şehirlerde kent yoksullarını tatmine yöneliyor. İç Anadolu'da sünni muhafazakarlığa sesleniyor. Kimi yerlerde Alevilere oynuyor. Güneydoğu'da Kürt Milliyetçiliğine yakın temalar seslendiriyor. Bazı yerlerde PKK karşıtlığı yapabiliyor, korucu aday çıkarıyor.

Bir yandan Kürt milliyetçiliğine yakın oyları almaya çalışırken bir yandan da özel tim, polis ve subay ve devlet memuru oylarına talip oluyor." (7)

Farklı ufuklardan gelen bu çözümlemelerin ortak yönü Refah oylarında politik nitelikli önemli bir oy oranının bulunmasıdır. Refah Partisi mevcut yasalara göre kurulmuş siyasal bir parti olduğuna göre aslında bunda şaşırtıcı hiçbir yön bulunmaması gerekir. Fakat sorun partinin nihai hedefleri hakkında bizzat parti ileri gelenlerinin devamlı olarak yarattıkları soru işaretlerinden kaynaklanıyor. 1950 yılında Demokrat Parti iktidara geldiği vakit, liderleri millete "27 yıllık istibdat"a artık son verdiklerini ilan etmişlerdi. Kemalist dönemi bir "istibdat rejimi" olarak tanımlayan tek parti rejiminin eski başbakan ve milletvekilleri, daha sonra 5816 sayılı Atatürk'ü Koruma Kanunu'nu çıkarmışlardı. "70 yıllık tahakküm" sloganını ağızlarından düşürmeyen Refahçılar, bugün bu kanunun adını bile duymak istemiyorlar. Fakat aslında köklü bir soruyu çok daha genel hatta evrensel plandaki koşulları çerçevesinde irdelemeliyiz.

İslam dünyasında köktendinci akımlar 1970'lerde uluslararası kapitalizmin krizi çerçevesinde güçlendi. "Petrol krizi" olarak isimlendirilmesi daha uygun görülen bu sarsıntıda, Ortadoğu'nun kilden ayaklı devi olan İran, kaynamaya başladı. İran'ın şii mezhebinden oluşu, sünni alemi bu sarsıntılardan masun tutacağı düşüncelerine yol açarken, "İslami Devrim"in özünde politik bir olgu teşkil ettiği dikkate alınmadı. Bu yüzden çeşitli ülkelerdeki köktendinci akımları incelerken, İran'da olup bitenleri şematik bir biçimde de olsa, gözden geçirmek zorundayız.

Başlangıçta İran Vardı

İran'da 1978 sonlarıyla 1979 başlarında, geniş kitle hareketleriyle, barışçı yollardan gerçekleşen rejim değişikliği tüm dünyada "İslami devrim" olarak isimlendirilmiştir. Bütün dünya müslümanlarını yakından ilgilendiren ve değişik derecelerde etkileyen bu şaşırtıcı dönüşümün niteliği neydi?

Toplumsal bir devrim bir ülkede iktidarın sınıfsal dayanaklarının değişmesi, başka bir deyişle yükselen yeni sosyal güçlerin iktidarı kontrol altına almalarıyla gerçekleşir. Siyasal devrim ise bunun yönetici zümre katındaki ifadesidir. Belli durumlarda devlet aygıtının göreli bağımsızlığı, daha genel olarak

da devletin "kendi çıkarları"nı (8) değerlendirme eğilimi de bu şemaya eklenmelidir. Bu çerçevede İran deneyinin öğrettikleri nelerdir?

Çok eski bir emperyal gelenekten gelen ve Safevi hanedanından Pehlevi hanedanına kadar çeşitli etnik ve spritüel öğeleri bünyesinde birleştiren İran Devleti 1960'lara kadar durgun bir yapıyı sürdürmüştü. Şiiliği iktidarın resmî felsefesi yapan Safevi hanedanından Pehlevi hanedanın reformlarına kadar İran toplumsal yapısı başlıca iki mekanizma ile varlığını korudu. Bunlardan birincisi -Osmanlıların da sık sık başvurdukları- toplulukları zorla göçürterek yerleştirme (techir) politikasıydı. Böylece rejim, etnik gruplar, dini cemaatler, aşiretler vb. arasında değişen dengeleri yeniden kurabiliyordu. İkinci mekanizma ise topraktaki mülkiyet dağılımı ve büyük toprak sahiplerinin sosyal statüsünde ifadesini buluyordu. Tanınmış coğrafyacı Xavier de Planhol'un yazdığı gibi, "monarka bağlı büyük aristokratik toprak mülkiyeti, tüm hanedanlar boyunca siyasal (emperyal) egemenliğin ve memleketin kontrolünün asıl aracı oldu". Ve büyük toprak sahipleri "saraylılardan, subaylardan ve yüksek memurlardan oluşuyordu." (9) Bu durum 1963 başında Şah Muhammed Rıza Pehlevi'nin ilan ettiği "Devrim Şartı (Yasası)" na kadar devam etti. Toprağın işleyene ait olduğunu ifade eden ilk maddesiyle "adeta feodalizmi ortadan kaldırdığı söylenebilecek olan" (10) bu yasa aslında radikal bir biçimde uygulanmadı. Bununla beraber, özellikle şehirde yaşıyan büyük ağaların topraklarından önemli bölümler köylülere dağıtıldı. İranlı uzmanlar "Tarım devriminin, kötü uygulanmasına ve eksikliklerine rağmen, genel olarak bir siyasal başarıya ulaştığı yadsınamaz" (11) düşüncesindeler. Bu yüzdendir ki 1979 devriminde toprak reformundan yararlanan köylüler şahı desteklediler. Bunu sağlamak için Şah'ın propagandacıları da köyleri dolaşmış ve kendisi de büyük toprak sahibi olan Humeyni'nin toprakları eski sahiplerine iade edeceği iddiasını yaymışlardı. Buna karşılık, daha sonra göreceğimiz gibi, Şah'ın "Beyaz Devrim"inin teşvik ettiği entansif tarım işletmeciliğinin şehirlere sürüklediği köylüler rejime karşı bir tutum takındılar.

İran toplumsal yapısındaki en büyük sarsıntı, 1973'de, ülkenin petrol gelirlerini 5 milyar dolardan 20 milyar dolara çıkaran fiyat patlamasıyla başladı. İran bu sermayeyi ekonomisiyle bütünleştirebilecek yapısal ve kurumsal öğelerden (gerekli alt yapı

tesisleri, dinamik bir iş adamı kategorisi, kalifiye bir işçi sınıfı, etkin kredi mekanizmaları vb.) yoksundu. Suudi Arabistan, Kuveyt, Katar gibi az nüfuslu ülkeler tamamen ihracata dönük petro-kimya sanayileri kurmuşlardı. Irak, Cezayir gibi ülkeler ise geniş bir kamu kesimi yaratarak uluslararası kapitalizmin baskılarından korunan bir sistem geliştirmeye -aslında başarısız bir şekilde- çalışıyorlardı. (12) İran'ın durumu iki açıdan farklılık gösteriyordu. Birincisi rezervleri sınırlıydı, bunların yirmi-yirmibeş yıl içinde tükeneceği hesaplanmıştı; ikincisi ise nüfusu diğer petrol ülkelerine göre çok fazlaydı ve sırf ihracata yönelik petro-kimya sanayileri kuramazdı. (13) Nitekim Japon işbirliğiyle kurduğu Petro-Kimya şirketi esas olarak iç pazara dönüktü. Bunun dışında Sovyet teknolojisiyle çelik ve alüminyum sanayileri de kuruldu. Fakat giderek biriken döviz rezervleri önemli bir ölçüde de uluslararası sermaye ile bütünleşmeye ve kitlesel silah alımlarına gitti. 1971'de emperyal rejimin 2500 nci yıldönümünü görülmemiş bir gösteriş ve ısraf havasında kutlayan Şah, bu tarihten sonra giderek belirginleşen megalomanisiyle prestij yatırımlarına da başladı. Uluslararası borsalarda Panam, Krupp, Siemens, B.P., E.N.İ., Leyland gibi ünlü şirketlerin hisse senetlerini alıyor, bir süper-güç temsilcisinin uslûbunu kullanıyordu. 1976'da sayıları 1,2 milyonu bulan ve yüksek Batı standartları içinde yaşayan asker ve memur zümresinin dışında, emperyal aile başlı başına bir ekonomik sınıf haline gelmişti. Çoğu "anahtar teslimi" olarak yapılan fabrikalardan oluşan İran sanayiinde Şah ailesinin önemli bir payı vardı. Bir İranlı uzmanın verdiği rakamlara göre Pehlevi hanedanı çimento sanayiinin %80'nine, otomobil sanayiinin %35 ine, Tekstilin %40'ına, çeliğin %55'ine, banka ve sigorta şirketlerinin %62'sine, otelciliğin %70'ine sahipti. (14) Askeri harcamalar da tarihi bir şansın yarattığı döviz rezervlerinin önemli bir kısmını -yine megalomanyak bir psikoloji ve iddialar temelinde- emperyalizme hediye ediyordu. 1960'da 70 milyon dolar olan askeri harcamalar 1973'de 3,5 milyara, 1977'de de 9 milyara çıkmıştı. 1973-78 arasını kaplıyan, 50,2 milyar dolar kapsamındaki beş yıllık planda 29 milyar dolar askeri harcamalara ayrılmıştı. 1974'den itibaren İran, tüm A.B.D. silah ihracatının %35'ini alıyordu. Bütün bunlar, İran'ın, A.B.D. himayesinde, Golf Körfezinin jandarmalığı senaryosunun uygulanmaya konulmasının göstergeleriydi.

Petrol krizinin İran'da yarattığı döviz patlaması emperyal ailenin, asker-memur zümrenin, dış ticarete dönük büyük burjuvazinin ve çeşitli spekülatörlerin dışında herhangi bir toplumsal kategoriye fazla yararlı olmamıştır. Genel olarak "Bazar" adıyla ifade edilen taşra tüccarları ve zanaatkarlar bu gelişimden hiç pay alamamıştır. Döviz fazlalığının yarattığı ve %100'ü bulan enflasyona karşı ise, halk patlamalarını önlemek için geniş ölçüde ithalata başvurulmuş, işçilere hisse senetleri dağıtılmıştır. Bunlara, tarım reformunun sonucu olarak şehirlere, özellikle Tahran'a göçen yoksul köylülerin durumunu da eklemeliyiz. İran nüfusunun %66'sı 1966'da tarımsal kesimde yaşarken, 1978'de bu oran % 50'ye inmişti. 1979'da İranlıların yarıdan fazlası nüfusu 5000'den fazla yerleşme birimlerinde oturuyorlardı (15). İşte 1978'de, sonunda devrime ve Şah'ın İran'dan kaçmasına yol açan kitle gösterilerinde şehre yeni göçmüş yoksul köylüler önemli bir taban oluşturmuşlardır.

Şah, Ordu ve Devrim

Aslında İran Şahı son ana kadar ülkesinde halk ayaklanmaları sonucu iktidardan kovulacağını herhalde hiç aklından geçirmemiştir. Ortadoğu'nun en modern ordularından birine sahipti ve 1976'daki söyleşilerinde "ordunun sadakatine milyonda 990.000 güvenebilirim" diyordu. Hapishanelerinde "yaklaşık 3000 kadar" ve "hepsi de marksist" siyasal mahkum bulunuyordu. Humeyni için ise şöyle konuşuyordu: "Burada teröristler dışında kimse onu anmıyor; sözde islami marksistler bazan adını telaffuz ediyorlar. Fakat hepsi bu kadar!" (16) Aslında söyledikleri pek o kadar da budalaca değildi. Ülkede 1963'den beri halk nümayişi olmamıştı ve güvenlik kuvvetlerinde su fışkırtma hortumları, sahte mermiler vb. gibi önleyici malzemeler bile yoktu. Şah 1975'de göstermelik iki partili sisteme son vermiş ve kendi kontrolünde katı bir tek parti, Yenilik Partisi'ni (Rastakhiz) kurarak kontrolü sağlamıştı. Ünlü İstihbarat örgütü Savak'ı da tek bir büro aracılığıyla doğrudan kendisine bağlamıştı. (17)

Ne var ki rejim asla popüler değildi ve adaletsizlikler içinde ezilen halk için için kaynıyordu. Şah'ın otoriter girişimlerinin temelinde bu vardı. Buna ek olarak- belki de daha önemli- birşey daha vardı: O da Şah'ın sağlık durumuydu.

Muhammed Rıza Han 1974'de bir rahatsızlık geçirmiş ve Saray'a çağrılan iki fransız doktoru lösemi teşhisi koymuşlardı.

İran Şahı ölüme mahkum olduğunu anlamıştı ve bir geçiş döneminin hazırlıklarına başladı. Kısa bir süre sonra M. Rıza Han ikinci ve belki de birinci kadar tayin edici bir şanssızlığa daha uğradı: Amerika'da 1976'da seçimleri Demokratlar kazandılar ve Jimmy Carter Beyaz Saray'a yerleşti. Demokratlar İran rejimine karşı o ana kadar Cumhuriyetcilerin gösterdiği hoşgörüyü göstermeye niyetli değillerdi ve İranlı liberaller tarafından sevinçle karşılandılar. Gerçekten de baskılar hemen başladı ve neticeler de kendini göstermekte gecikmedi. Kızıl Haç heyetleri İran hapishanelerini ziyarete başlamış, işkenceler ve sansür hafiflemişti. Artık İran Şah'ına Canossa'nın –Washington'un– yolu görünmüştü. Ziyaret 1977 Kasım'ında gerçekleşti. İranlı liberaller korkunç bir düş kırıklığına uğramışlardı ve ellerinden geleni ardlarına bırakmadılar. Amerika'nın her tarafından, hatta Kanada'dan özel otomobillerle gelen öğrenciler Şahlarını ve Carter'ı yuhaladılar. Bu kargaşa ortamı, gaz bombaları ile gözleri yaşaran Carter ve Farah Diba imajlarıyla tüm dünyaya sergilendi. Fakat kısa bir süre sonra hiç beklenmedik bir olay oldu. J. Carter 1977 31 aralığında, yani yılbaşı gecesi aniden Tahran'a giderek şaşırtıcı bir jestte bulundu. Anlaşılan Pentagon'un ve C.İ.A.'nın şahinleri ağır basmış, **Realpolitik**'in katı gerçekçiliği Carter'in romantik idealizmine galebe çalmıştı. İşler bununla da kalmadı, J. Carter İran televizyonunda Şah'la kadeh tokuşturarak şu talihsiz sözleri söyledi: "İran dünyanın en huzursuz bölgelerinden birinde, bir istikrar adacığıdır... İnsan hakları davası iki ülkenin yöneticilerinin ve halkımızın derinden paylaştığı davalardan biridir."(18) İran'lılar için bardağı taşıran damla olan bu sözler J. Carter'ın da siyasi kariyerine son veren cümleler olacaktır. Fakat o anda İran ve A.B.D. devlet başkanları gelişmelerin sonucunu görecek "vizyon"dan yoksundular. Hatta İran şahı, Carter'dan aldığı desteğin etkisiyle 1978 başlarında bir gazetede Humeyni'yi aşağılayan bir yazı da yayınlattı. Yanıt çabuk geldi. Ertesi gün ulema, Kum şehrinde, kanla bastırılan bir nümayiş yaptı. Artık sonunda Şah'ın İran'dan kaçmasına yol açacak dev gösteriler zinciri başlamıştı.

Bu gösteriler Şah'ın o kadar güvendiği ortusu tarafından Kum'da olduğu gibi, önlenemez miydi? Ayrıca belirtelim ki R. Nixon zamanından beri "Körfezin Jandarması" haline getirilen İran'da aileleriyle beraber 50.000 Amerikalı asker ve teknisyen bulunuyordu. Buna rağmen ordu neden hareketsiz kaldı? Yann

Richard'ın açıklamalarına göre burada da tayin edici rolü Amerikalılar oynadılar. A.B.D.'nin Avrupa'daki kuvvetlerinin komutanı general Huyser, Frankfurt'dan Tahran'a uçarak, İranlı yöneticilerle bile temasa geçmeden doğrudan İranlı generalleri muhatap aldı ve onları kuvvete başvurmaktan vazgeçirdi. A.B.D. sadık bendelerini harcıyor, kendi diplomasisinin önemli bir piyonunu islami kılıf içinde de olsa korumaya çalışıyordu. Ve kısa bir süre sonra, yine milyonları toplıyan dev bir gösteriyi izleyen günde İran Radyo'su 11 Şubat 1979'da **"İslamî Devrim**'in Sesi"ni dünyaya ilan ediyordu. On gün önce Fransa'da mülteci olan Humeyni de Fransız hükümetinin tahsis ettiği bir uçakla Tahran'a dönmüş bulunuyordu. Görüldüğü gibi, emperyalist cephe yeni rejimi kazanma rekabeti içindeydiler. Bu yeni rejimin kadroları kimler ve ideolojisi ne olabilirdi? Bunun için önce Pehlevi hanedanının kültürel plandaki reformlarına bir gözatmak gerekiyor.

Rıza Pehlevi'nin Reformları

1925'de Pehlevi Hanedanı olarak tahta çıkan Rıza Şah ilhamını Kemalist rejimden alan bir seri reforma başlamıştı. Eğitimi, adaleti ve noterlik hizmetlerini mollaların elinden alan, okulları laikleştiren bu reformlar din adamlarını çok rahatsız etmişti. İkinci Dünya Savaşı ve İngiliz-Sovyet işgalini, daha sonra da başbakan Musaddık'ın bir C.İ.A. darbesiyle biten millileştirme hareketini izleyen yıllarda, oğlu Muhammed Rıza Han bu reformalara devam etti. 1936'da babası tarafından yasaklanmış olan çador giyilmesine ek olarak kadınlara yeni haklar tanıdı. 1963'de kadınların seçim hakkını, 1967'de de boşanma hakkını kanunlaştırarak aile statüsünü laikleştirme yönünde radikal adımlar attı. Toplumda şeriatın alanını daraltırken, 1975'de Hicri takvimi kaldırarak yerine eski İran takvimini koymasında olduğu gibi, milliyetçilik temelinde emperyal gelenekleri canlandırma çabasından da geri kalmadı. İktisadi ve toplumsal hayat bu yıllarda büyük sarsıntılara uğramasa ve sınıflar arasında zaten mevcut olan farklar hızla büyümese bu reformlar belki de zamanla hazmedilebilirdi. Fakat 1970'lerin sonunda İran toplumu on onbeş yıl öncesine göre köklü bir değişim geçirmişti. İhtilal öncesinde İran'daki sosyal sınıf ve kategorilerin konumunu şöyle özetliyebiliriz.

Piramidin en üstünde Hanedan ailesi, uluslararası ka-

pitalizmle bütünleşmiş burjuvazi ve yüksek bürokrasi bulunuyordu. Bunun altında dini ideoloji ve hiyerarşik yapıdaki dini zümreyle sembiyoz halinde yaşıyan **"bazar"** mensupları ve geleneksel yapıdaki büyük toprak sahipleri mevcuttu. En altta ise yoksul köylülerle, büyük şehirlere göçmüş, fakat şehirleşememiş bir alt proletarya bulunuyordu. Emperyalizmin işbirlikçisi ve jandarması konumundaki egemen sınıflar orta ve alt sınıflardan tamamen kopmuştu ve bir devrim ortamı ortaya çıkmıştı. Ne varki bir devrim teorisi ve siyasal örgütlenme olmadan devrim de olamaz. Olsa olsa devrimci bir ayaklanma olur ve bu da iç çatışmalar ve dış tahrikler ortamında kısa sürede karşı-devrime dönüşür. İran'da tanık olduğumuz senaryo da buna uygun olmuştur. Fakat, başından başlayalım. İhtilal öncesinde İran'da ideolojik eğilimler ve siyasal güçler nelerdi?

Ayetullahlar, Halkın Mücahidleri ve Tudeh

Hanedan-Ordu-Savak kliği halkın nefretini kazanmış ve izole olmuştu. Buna karşılık yeni bir rejime öncülük yapacak örgütlü bir kadro da yoktu. Din adamları (Ayetullahlar, hüccetülislamlar, mollalar) siyasal bir projeden yoksundular. Ortodoks şiiliğin bayrağı altında yarı-feodal toprak düzeniyle ve esnafla bütünleşmiş, karşı-devrim eğilimleri ağır basan bir cephe teşkil ediyorlardı. Bunların yanında, şahlık sistemine karşı nefretle dolu Halkın Mücahidleri vardı. Orta sınıfları ve yoksulları temsil eden Mücahidlerin teorisini en üst düzeyde Ali Şeriati yapmıştır. Burada bir parantez açmamız gerekiyor.

İranlı bir düşünür olan Ali Şeriati uzun süre kaldığı Fransa'da devrimci teorilerle temasa gelmiş ve bunları "Tevhid Dini" ne - yani gerçek islama - entegre ederek özgün bir sentez ortaya çıkarmıştı.(19) Kendisi 1977'de Şah'ın ajanları tarafından öldürülmüş olmakla beraber, fikirleri İran devrimi sırasında önemli bir rol oynamıştır. Bu fikirlerin özünü, türkçeye de çevrilmiş bulunan **"Dine Karşı Din"**(20) başlıklı eserinde buluyoruz.

Ali Şeriati'ye göre "Tarih boyunca her zaman din ile din çarpışmıştır, yoksa hiçbir zaman bugün anladığımız anlamıyla din ile dinsizlik savaşı görülmemiştir" (s.11). Eserin leitmotivini teşkil eden bu fikirle Ali Şeriati şunu kasdetmektedir: Kutsallık arayışı (yazar Durkheim'i dayanak gösteriyor) insanın antropolojik bir özelliğidir. Bu arayış, tarih boyunca, insanları en ilkel dinlerden hak dinlerine ve bunları tamamlıyan Tevhid Dini'ne (İslam'a)

ulaştırmıştır. Ne var ki dinler, bazı toplumsal nedenlerle özlerinden uzaklaşır ve sahte bir din haline gelebilirler. Şeriati, bunu-putperestlikten sahte müslümanlığa kadar uzanan bir yelpaze içinde- **"Şirk dini"** olarak tanımlıyor. Ve yazara göre Şirkin en tehlikeli biçimi de "Tevhid nikabı (örtüsü) altında gizlenenidir" (s.29). Şeriati'ye göre Şirk dinini doğuran nedenler "bilgisizlik, ayrımcılık, mülkiyet iişkileri, sınıflı toplum olgusu ve bir sınıfın üstünlüğü olarak belirtilebilir" (s.28). Bu bağlamda "Din, halk yığınlarının afyonudur. Böylece, aşağılanmayı, mutsuzluğu, biçareliği, bilgisizliği bir kötü yazgı olarak benimsemesi, boyun eğmesi sağlanır" (s.28). Görüldüğü gibi Ali Şeriati marksist çözümlemeleri ve formülleri benimsemekte, fakat bunları "Şirk dini"ne hasretmekte ve-çeşitli örnekler arasında- Şahlık İranına da uygulamaktadır. Buna göre İran'da bazarla ve yarı-feodal toprak düzeniyle bütünleşmiş olan ve Ayetulahların, mollaların temsil ettiği din "şirk dini"dir; "kitlelerin afyonu"dur. Bu din yoksul halk kitlelerine karşı **"Mele ve mütrefin"**in (sömürücü sınıf ve zümrelerin) bir aracıdır.

Bu düşüncelerin islam geleneğinde benzeri pek görülmeyen bir radikallik içerdiğini söylemeye bilmem gerek var mı? Bununla beraber Ali Şeriati'yi Batı'da sık sık yapıldığı gibi bir "marksist islamcı" saymanın mümkün olamıyacağı kanısındayım. İranlı düşünür "Kuran üzerinde araştırma ve inceleme yapmak için çalışma planına ve metoda ihtiyaç vardır. Bu metod diyalektik metodudur" (21) diyorsa da tüm çözümlemelerinde Marks'ı (özellikle maddeciliği dolayısıyla) dışlama çabasındadır. Şeriati'ye göre sınıf ayrıcalıklarını, sınıf sömürüsünü, ırkçılığı ve bunlarla içiçe yaşıyan şirk dinini Tevhid ortadan kaldıracaktır. Nasıl? Bunun için 1970'lerin İran'ının toplumsal ve siyasal bir çözümlemesi gerekmez miydi? Ali Şeriati buna yapacak kavramsal ve kuramsal donatıma sahip görünmüyor. Bu yıllarda İran'daki korkunç sınıf farkları en basit köylülerin bile bilincinde olduğu bir olguydu. **Mostaz'afin** (yoksullar) ve **Mostakbarin** (egemenler, küstahlar) ayırımı, devrim terminolojisinin temel kavramlarıydı. Fakat bu yeterli miydi? Devrimin akışı bunun yeterli olmadığını göstermiştir. Bununla beraber, devrim öncesindeki hareketli günlerde Ali Şeriati, şiddete dayanan tezlerine rağmen bir yıldız gibi parladı. Ölümünden ve sansürün liberalleşmesinden sonra bazı eserleri bir milyondan fazla tiraj yaptılar. Hatta sonraları Ayetullah Humeyni bile Şeriati'den mülhem bazı fikirleri sloganlaştırdı.(22)

Ali Şeriati "bazar"ın giderek marjinalleşen kesimleri ve öğrenciler arasında etkiliydi ve "Mücahid-i Halk" hareketinin fikir babası olmuştur. Aslında 1960'dan beri mevcut olan bu hareket devrime öncülük edecek güce hiçbir zaman ulaşamamıştır. Devrime katılmakla beraber, daha sonra yolları iktidardan ayrılmış ve cefakar bir muhalefete başlamışlardır. Bugün Avrupa başkentlerinde ilk bakışta Humeynici zannedeceğiniz çadorlu bazı genç kızlar, Halkın Mücahidleri olarak İran rejimi aleyhine imza topluyorlar.

İran'da devrime katılan güçler arasında marksistler de vardı. Bunlardan komünist ortodoksiyi temsil eden **Tudeh Partisi,** Musaddık zamanında epeyce güçlü olmuşsa da, daha sonra Pehlevi iktidarının başlıca hedefi haline gelmiş ve kitlelerden tamamen koparılmıştı. Fakat marksist fikirler, tüm yasaklara rağmen, özellikle Üniversite çevrelerinde çeşitli biçimlerde (Maocu, Troçkist, Üçüncü dünyacı v.b.) ajitasyonlarda bulunuyorlardı. Biraz sonra değineceğim gibi, devrimden sonra bunlar kolayca provokasyon tuzaklarına düşürülmüşlerdir.

Toplumsal düzeni değiştirebilecek potansiyeli taşıyan güç ve örgütlerin yokluğunda, muhalefete ilk aşamada Mehdi Bazargan'ın temsil ettiği Musaddıkçı liberal-milliyetçiler ya da Şapur Bahtiyar'ın simgelediği laik sosyal-demokratlar öncülük etmişlerdir. Fakat 1978 başlarından itibaren din adamları başkaldırma hareketinin liderliğini almışlar ve birleşmeden doğan gücün bilincine varmışlardır.

1978 ramazanından (Ağustos-Eylül) itibaren her cuma namazından sonra yapılan gösteriler Şah'a iktidarının temelsizliğini göstermiş, A.B.D. nin de telkini ile kurduğu reformist hükümet (Ş. Bahtiyar, Ocak 1979) tutunamamış ve 11 Şubat 1979 da Humeyni'nin tayin ettiği Mehdi Bazargan ilk "devrimci hükümet"i kurmuştur.

Devrim ve Karşı-Devrim

XX. yüzyılın en ilginç olaylarından biri olan İran Devrimi tüm dünyanın dikkatlerini üzerine çekmişti. Gecikmiş bir Fransız Devrimine gözleriyle tanık olmak ve onu yaşamak isteyen binden fazla gazeteci ve sosyolog Tahran'da toplanmıştı. Hatta fransız filozofu Michel Foucault bile, geleneksel şemaların dışında, "ruhanî" bir devrimi gazeteci kimliğiyle izlemeye gelmişti. Foucault fikirlerin, hayatın akışı içinde doğuşuna ve bir güç ha-

lini alışına tanık olmak istiyordu. Bu bağlamda, bir gazeteci dostuna söylediği gibi "olayların ve fikirlerin buluşma noktasında entellektüellerle gazeteciler işbirliği yapacaklardı"(23)

İran Devrimi, tüm devrimler gibi, başlangıçda belli bir iktidar boşluğu yarattı. Bu boşluğu doğal bir gelişimin ürünü olan **"ihtilal şuraları"**, **"ihtilal komiteleri"** doldurdular. Tahran ve diğer büyük şehirlerde bunlar daha ziyade laik bir espri içinde kuruldular. Küçük şehirlerde ise komiteleri din adamları örgütlediler(24). Fakat bunların hepsi Devrimin **"Rehber"i** Humeyni'nin başkanlığındaki **Devrim Konseyi**'ne bağlandılar.

M. Bazargan hükümeti, Batı'ya açık bir politika izliyordu. Demokratik bir anayasa için bir uzmanlar meclisi kurmuştu. Ne var ki artık Kum şehrine yerleşmiş bulunan gerçek iktidar tarafından dikkatle izleniyordu. Düğümler bir dış politika "skandal"ı ile koptu. Şah'ın hastaneye yatırılmak üzere Washington'a kabulü Molla'ları çok kızdırmıştı. Bazargan, bir Cezayir seyahatinde, Carter'ın danışmanı Zbigniew Brjezinski'nin elini herkesin önünde sıkınca kıyamet koptu. Daha sonra **"devrim muhafızları"nı (pasdaran)** oluşturacak müslüman öğrenciler, Humeyni'nin yeşil ışığıyla A.B.D. elçiliğini işgal ettiler ve 50'den fazla diplomatı rehin aldılar. Bu olay (Kasım 1979) aynı zamanda Bazargan hükümetinin sonu oldu. Bu arada 1979 Anayasası kabul edildi ve 1980 başında, Fransa'da Ayetullah Humeyni'nin en yakınlarından biri olan Bani Sadr **"İslami Cumhuriyet"** in ilk cumhurbaşkanı seçildi.

1979 Anayasasına Humeyni'nin **Velayeti Fakih** ilkesi egemen olmuştu. Bakanlarından bir kısmı kravat taşıyan Bazargan buna karşı çıkmıştı. Hazırlığına katıldığı halde Bani Sadr da sonunda bu Anayasa'yı imzalamamıştı. 1979 Anayasası Humeyni'ye göre biçilmiş bir kaftan gibiydi.

İslamî Devrimin Rehberi

Ayetullah Ruhullah Humeyni bu yüzyılın başında doğmuş ve geleneksel islamî eğitimden sonra Kum şehrinde tasavvuf ve islam hukuku dersleri vermişti. Bir muhalif olarak kamu hayatında ilk başkaldırısı 1962 de Şahın, yüksek ulemanın maddi ve manevi çıkarlarına ters düşen reformlarına karşı olmuştur. Humeyni'nin bundan sonraki hayatının onbeş yılı (1964-1979) sürgünde geçmiştir. Katı bir şeriat yanlısı olan Humeyni, islamî rejimle ilgili düşüncelerini 1971'de Irak'ta kaleme aldığı küçük bir eserde ifade etmişti.

Humeyni bu eserinin hemen girişinde Batı'nın, gerçek hakikat ve adalet dini olan islamı nasıl yozlaştırdığını anlatır(25). Aslında islamda "bireylerin hayatını doğuştan mezara kadar düzenliyen kanunlar vardır" (s.13). Bu fikri, daha açık bir biçimde, Humeyni şöyle ifade etmiştir: "Elli ciltlik bir islam geleneğinden (tüm şer'i hükümler kasdediliyor. T.T.) ancak 3-4 tanesi duadan ya da insanın Allah'a karşı görevlerinden, birkaçı da ahlaktan bahseder; geriye kalanların tümü toplum, iktisat, hukuk, siyaset ve Devlet'le ilgilidir" (s.12). Ve "İslam hukuku ilerici, mükemmeli arıyan ve evrensel niteliktedir"(s.13).

Daha sonra islami hükümet yöntemini inceleyen Humeyni, "bunun ne despotik ne de mutlakiyetçi olacağını; yöneticilerin, Kur'an ve sünnetde tarif edilmiş (şartların) bütününe uyma anlamında anayasal olacağını" (s.43) açıklamıştır. İslam'da tek kanun koyucu Allahdır ve ikinci planda kalan yürütme erkini temsil edenler, görevlerini ancak bu konuda peygamber ve imamın yetkilerine sahip fakihlerin velayetinde yerine getirirler. Humeyni, Peygamberin kendisinin de hayattaken bu hükümleri icra ettiğini belirtiyor: "Peygamber bu kanunları bizzat uyguluyordu: Hırsızların ellerini kesiyordu, cezaları uyguluyordu, taşlıyordu. (recmediyordu)" (s.21).

Humeyni, fikirlerini bu katılık içinde -büyük buhran ve gerginlik dönemleri dışında- pek uygulayamamıştır. Bunun iç ve dış nedenleri vardır. İran Devrimi'nin başından itibaren çelişik toplumsal güçlere dayandığını ve dincilerin, Marks'dan etkilenmiş Halkın Mücahidleri ile marksist aydın ve öğrencilerle (Fedayin-i Halk, Tudeh v.b.) birlikte hareket ettiklerini belirtmiştim. İktidar çizgisi de liberal Şapur Bahtiyar'dan, Halkın mücahidlerine yakınlık duyan Bani Sadr'a doğru seyreden bir yol izlemiştir. Gerçi "yürütme erki" hep kontrol altında tutulmuştur. Fakat iktidar ittifağında komünistlerin bile 1983'e kadar yerlerini koruduklarını unutmayalım. Bu göreli hoşgörü biraz da Ayetullahların gücünden ileri gelmektedir. Nitekim Banı Sadr 1981 haziranında Halkın mücahidlerinin lideri Mesut Racavi ile açıkca ittifaka gidince Cumhurbaşkanlığından atıldığı gibi memleketini de terketmek zorunda kalmıştır. Rejimin, iç dayanakları açısından dönüm noktası bu çatışma olmuştur. Halkın Mücahidlerinin, yenilgiden önce kanlı kavgaya girmeleri ve Hizbullah partisi merkezinin bombalanarak yüzden fazla din adamının -ve bu arada radikal şeiatçılığın ve "devrimin ihracı"

ilkesinin temsilcisi Ayetullah Beheşti'nin- öldürülmeleri, İran'da Humeynici çizginin iktidar tekelini gerçekleştirmiştir. İran-Irak savaşı da aynı yönde etkiler yapmıştır.

Devrim ve Savaş

İran'daki devrim ve iç çatışmalar, bu ülkeyle derin ihtilafları olan Irak rejimini umutlandırmıştı. Iraklılar İran'da Kuzistan'da yaşıyan araplara uzun süredir yatırım yapmışlardı ve onların desteğine güveniyorlardı. Öte yandan Amerikalılar ve kaçan İranlı subaylar da İran ordusunun felce uğradığını ve halkın devrimden bitkin düştüğü tezini yayıyorlardı. Hatta İran yönetici zümresi bile bu kanıdaydı. Fakat bütün bu görüşler temelsiz çıkmış ve İran ordusu her türlü fedakarlığa göğüs gererek savaşmıştır. Bunda İran ordusunun kuruluşundan ve yakın tarihteki işlevinden kaynaklanan nedenler vardır.

İran ordusu ilk kez 1876-77 yıllarında Rus ve Avusturyalı subaylar tarafından eğitilmeye ve modernleştirilmeye başlamıştı. Fakat giderek Rus subaylarının emrindeki azeri göçmenler ağır basmış ve Avustaryalıların kurmaya çalıştığı "model ordu" gerçekleşememişti.(26) 1898 de yeni Rus askeri heyetleri gelip durumu pekiştirdiler. Birinci Dünya savaşı ise İran'da İngiliz-Rus nüfuz kavgasına tanık oldu ve kavgayı 1925'de Pehlevi hanedanını tahta çıkaran İngilizler kazandılar. İkinci Dünya Savaşında da tekrarlanan bu senaryodan sonra, Musaddık'ın şahsında şahlanan İran milliyetçiliğini ezen Amerikalılar bu ülkeyi giderek Golf Körfezinin Jandarması ve rejimin bekçisi haline getirdiler. Öte yandan Şah Rıza Pehlevi'nin reformları sırasında birçok subay yirmi yirmibeş yıllık hizmetlerden sonra ordudan ayrılmış ve iş hayatında, yüksek bürokraside hatta yargı kurullarında ve üniversitelerde kilit mevkileri tutarak rejimi askerileştirmişlerdi.(27) Bütün bunlar ordunun büyük bir kesiminde eziklik ve suçluluk duygusu yaratmıştı. Irak Savaşı bunlara ilk kez yurtseverliklerini sergileyecekleri bir fırsat yarattı ve bu fırsatı kaçırmadılar.

Oysa elçilikleri işgal edilen ve diplomatları tam 444 gün eziyete uğrayan Amerikalılar, karşılaştıkları tatsız sürprize rağmen serinkanlılıklarını kaybetmemişler ve intikam senaryoları geliştirmişlerdi. Bani Sadr, A.B.D. elçiliğinde ele geçirilen bir belgede bu senaryoların nasıl formüle edildiğini bizzat Amerikan elçisinin ağzından naklediyor: "Bir tedrici çöküşe ve kargaşaya

götürebilecek en az iki senaryoya sahibim. Birincisi bölgesel ve etnik başkaldıranlarla merkeze bağlı güçlerin kışkırtılmalarıdır. Eğer bu güçler uygun bir biçimde kullanılırsa petrol bölgelerinin bloke edilmeleri ve kapanmaları sağlanabilir. Geleneksel ekonomi çöker ve kitleler hiçbir şeye yaramıyan dini liderlere karşı, milliyetçiliği gözden düşürecek bir biçimde ayaklanırlar. İkinci senaryo öğretim kurumlarında, öğrencilerle ögretim kadroları arasında gerginlikler ve ihtilaflar yaratmaktır. Bu da kurumların uzun süre kapanmasına ve sonuçta büyük şiddet hareketlerine yol açacak genel bir hoşnutsuzluk doğurur." (28) Bu senaryolar İran'ı Irak'la savaşa götüren toplumsal çelişkiler içinde başarıyla uygulanmışlardır. Sadece İran'da mı? Türkiye'de 12 Eylül 1980 öncesi ve sonrasını yaşayanlar ve inceleyenler Amerikan elçisinin "senaryo"larının çok daha geniş kapsamlı düşünüldüğünü herhalde teslim edeceklerdir.

Sık sık ileri sürüldüğü gibi İran-Irak Savaşı "İslami devrim"in sonu mu olmuş ve giderek İranı Batı'ya borçlu, liberalizme açılmaya çalışan, sıradan bir üçüncü dünya ülkesi haline mi getirmiştir? Bugün Anglo-sakson dünya'sında, hatta bazı Arap ülkelerinde İran'la ilgili "felaket" senaryoları oluşturulmaktadır. Bu gelişimi anlatmak bu makalenin çerçevesini çok aşıyor. Fakat İran deneyinden, Türkiye için de düşündürücü olabilecek bazı sonuçlar çıkarmadan önce, İran'ın bugünkü durumuyla ilgili bazı verilere göz atmakta yarar olabilir.

İran 1988'de ülke ekonomisini tahrip eden savaştan çıktıktan sonra, 1989'da Haşimi Rafsancani'nin Cumhurbaşkan-lığına seçilmesiyle Batı'ya açılma politikasına yönelmişti. Fakat bu kolay, hatta mümkün müydü? Ayrıca daha önce en katı köktendinci politikaların uygulayıcısı olan Rafsancani'nin liberalizmi nasıl bir liberalizmdi? Buna karşılık Humeyni'den "devrimin rehberliği" işlerini devralan Ali Hameney "devrimci" bir politikayı mı yürütmek istemekteydi? Rafsancani'ye şubat ayında kimler suikast düzenlemişlerdi? Ve bu, *The Economist*'in yazdığı gibi, Hameney'in yıldızını mı parlatmıştı? (29) Yoksa ortaya bir lider boşluğu çıkmış ve bir askeri darbenin ortamı mı hazırlanmıştı? Bütün bu sorular -yer yer artniyetli bir biçimde- İranla ilgili olarak gündeme getirilmektedir. Örneğin Mısır Dışişleri Bakanlığı'nın 1992 sonlarında Tahran'daki bir diplomatına hazırlattığı bir rapora bakalım. Bu rapora göre, ülkenin yeniden inşası için 100 milyar dolara ihtiyacı olan rejim, giderek derinleşen iktisadi kriz

içinde "infilak edecek" ve "Kürtler, Azeriler, Türkmenler ve Araplar arasındaki ayrılıkçı eğilimler güçlenerek" ülke "beş on yıl içinde" parçalanacaktır (30). Oysa Planhol'a göre ondört yıllık islami rejimden sonra etnik duyguların canlanmasına rağmen, İran'da islam ulusötesi birleştirici bir rol oynamıştır. Planhol şunları yazıyor: "En azından aydın gençlik arasında İranlı Türkler bugün kolayca farkedilen etnik bir gurur ve kültürel özgürlük arzusunu pek gizlememektedirler" (31). Fakat bu arzu ayrılıkçılık değil, federal bir yapı özlemidir. Yazar şu ilginç gözlemleri de ekliyor: "Paradoksal olarak, İslami Cumhuriyet'in kuruluşu ile kırsal alanlarda köylü kökenli, fakat şehirli, geniş ölçüde modern kültürden nasibini almış, Laik 'entellektüel'ler (öğrenci ve eski öğrenciler) nüfuzlarını, köy cemaatlerinde marjinalleşmiş din adamları aleyhine yaymışlardır" (32). Böylece ulusötesi (transnational) bir işlevle, islam ulusal ve birleştirici bir rol oynamıştır. X. de Planhol bu noktada hem "ne kadar zaman için?" diye soruyor, hem de sürecin "dönüşsüz" gibi göründüğünü söylüyor. Çağdaş İran hakkında konuşmak ne kadar zor? Bir de şu var. Tüm yeniden yapılanma ihtiyaçlarına rağmen İran son yıllarda büyük bir hızla silahlanmaktadır. Tahran, devrimci değil, fakat emperyalist amaçlarla, Orta Doğu'da ve Orta Asya Cumhuriyetlerinde bir nüfuz sahası kurmak istemektedir. Bazı değerlendirmelere göre bu amaçla 50 milyar dolarlık silah almıştır. 1991 savunma bütçesi için 5 milyar dolar öngörülürken, harcamalar 13 milyarı geçmiştir. Rafsancani'nin 1992 eylülünde yaptığı Pekin seyahatinden sonra Çin de bu politikayı desteklemektedir. Mısırlı diplomatın değerlendirmesine göre 1996-97'de tamamlanması gereken bir nükleer program için yüzlerce (eski doğu) alman, rus ve rumen çalışmaktadır. İran rejimi kendini korumak için yayılmak, yayılmak içinde savaşı göze almak zorunda mıdır? Kime, kimlere karşı? Bu soruyu sormak herhalde hakkımızdır.

İran : Bilanço ve Perspektif

1970'lerde uluslararası kapitalizmin buhranı bir polis rejimi altında yaşıyan ve toplumsal dengesizlikler içinde bulunan İran'ı temellerinden sarstı. Aslında bir zenginlik kaynağı olan petrol gelirleri, sınıflar arasındaki uçurumu daha da derinleştirerek bir devrim ortamı yarattı. İran Devrimi tam bir sınıf kavgası tabanı üzerinde cereyan etti. Bir yanda ezilenler (Mostaz'afin) öte yanda da ezenler (Mostakbarin) vardı. Fakat "ezilenler" çeşitli

kategorilerden oluşuyorlardı ve Fransız Devrimi'nin "donsuzlar"ının (sans culottes) yanı sıra Bazar'ın marjinalleşme eğilimindeki ulusal kesimi ve büyük toprak sahipleri de bu kampta yer alıyorlardı. Bu bağlamda din, egemen zümreye (Hanedan, ordu, yüksek bürokrasi) karşı bir manevi melce, bir "sivil toplum" oluşturuyordu. Devrime öncülük çeşitli aşamalardan geçti ve sonunda katı şeriatçı bir çizgide simgelendi. Devrime dinci sosyalist ve marksist bir ideolojiyi rehber kılmak isteyen Halkın Mücahidleri ve Tudehciler -eğer öldürülmedilerse- ülkeden kaçmak zorunda kaldılar. Bu süreçte din de işlev değiştirdi ve ruhban sınıfı, eski egemen sınıfın yerini alırken -hatta Şahın köylüye dağıttığı topraklar yer yer ağalara iade edilirken- Halife Ömer de halk vicdanında, İranlı sivil toplumculara göre, yeni bir "adil düzen"in imajını oluşturuyordu. (33) Irak savaşrnda ise Kerbela'da şehit edilen İmam Hüseyin'in bayrağı dalgalandırılmıştı.

Bir devrim teorisinden ve toplum projesinden yoksun İran yöneticileri ülkenin yeniden yapılanması sorununda tamamen başarısız kaldılar. Bugün 30 milyar dolar civarında tahmin edilen borçlarına, yeni maceralara yolaçacak bir silahlanma programının finansman ihtiyaçları ekleniyor. Cefakar İran halkı öbür dünyayı herhalde kazandı; fakat bu dünyayı kaybettiği kesin değilse bile, bu konuda ciddi kuşkular var.

İran deneyi, somut başarısından çok islama getirdiği militan ruh ve dünyaya meydan okuyan iman gücüyle tüm islam alemini etkiledi. Emperyalizmle bütünleşmiş Suudi Arabistan'ın karşısında yeni bir ruh ve onurlu bir kimlik arayan müslümanlara bir "model" oluşturdu. Bu model kapitalizmin rasyonalizmini toplumun her kesimine benimsetmiş A.B.D.'yi pek ürkütmedi. Veya o kadar az ürküttü ki Amerikalılar Irak'ı İran'a saldırttıktan sonra, İran'da da silah satmaktan (İrangate) geri kalmadılar. Fakat, yakın tarih gösteriyor ki, Amerikalılar da birçok önemli uluslararası sorunda büyük hatalar yapmışlardır. Bugün İran'da ilk hızını kaybetmiş olsa bile, bu ülkenin harekete geçirdiği köktendincilik, birçok ülkede giderek güç kazanıyor. Ve tüm dünya Cezayir'deki gelişmeleri ilgi ve endişeyle (kimileri de umutla) izliyor. Din politika haline gelince, mezhep farkları önemini yitiriyor ve kutsal değerlerin ülkelere göre özgül nitelikteki konumlarına rağmen, genel planda benzerlikler ortaya çıkıyor. Cezayir İran'laşıyor mu? Türkiye -belki de- Cezayirleşmeden önce!

Cezayir'de Neler Oluyor?

Cezayir'in gelişim çizgisi İran'dan çok farklıdır. İran yüzyıllar süren bir bağımsızlıktan sonra emperyalizmin jandarması konumuna düşerken, Cezayir yine yüzyıllar süren bir sömürge statüsünden, tüm dünyanın -Türkiye hariç!- saygısını kazanan bir Kurtuluş Savaşıyla bağımsızlığa kavuşmuştu. Fransız sömürgeciliğine son veren tarih de (1962) Cezayir devrimcileri için ayrı bir şans teşkil ediyordu. Bu dönemde emperyalist metropollerle Üçüncü Dünya arasındaki çelişki, yumuşama (Detente) dönemine giren kapitalizm- sosyalizm çelişkilerinin önüne çıkmıştı. Daha sonraki gelişmeler, bu kutuplaşmanın yapay olduğunu göstermiştir. Fakat, özellikle 1970'lerde, Cezayir Sovyetlerden esinlenen "Kapitalist olmayan kalkınma yolu"yla Üçüncü Dünya'nın en çok sözü geçen liderlerinden biri oldu. O dönemin resmi terimiyle "Sanayileştiren sanayi teşebbüsleri" kurarak çok geniş ölçüde kamu mülkiyetinde bir sektör yarattı. 1972'den itibaren de, İran'dakinden daha köklü bir toprak reformuna ve buna paralel yeni bir idari yapılanmaya girişti. (34) Devlet topraklarından, Vakıf arazilerden ve özel büyük çiftliklerden 2 milyon hektara yakın arazi köylü ailelere dağıtıldı. Petrol gelirleriyle finanse edilen sanayileşme ise başkent başta olmak üzere sahil şehirlerinde önemli bir nüfus birikimine yol açtı. 1954'de nüfusun sadece % 18'i 5000 den fazla nüfuslu birimlerde yaşarken 1980'de bu oran %44'e çıktı ve günümüzde % 50'yi aşmış bulunuyor. Buna karşılık Milli Selamet Cephesi'nin bürokratik sosyalizmi, popülist devrimciliğiyle giderek yozlaştı ve FLN halktan kopuk ve iç hesaplaşmalar içinde bir cunta yönetimine dönüştü. (35) Böyle bir rejim, sömürgelikten yeni kurtulmuş bir halkı uluslaştırmak (araplaştırmak) görevinde de yetersiz kaldı. Seçkinleri önemli bir ölçüde fransızlaşmış bir halkın, ulusal kimliğini kazanması arapça eğitimden geçiyor, bu ise bir yandan da nüfusun % 20 kadarını teşkil eden Berber'ler açısından yeni bir sorun doğuruyordu. Aslında Berber'ler, Kabil yaylalarında yerleşik bir hayat sürmekle beraber ülkenin her tarafına dağılmışlardı. Bu yüzden bir "Berber halkı" olmakla beraber, "Özerk ve yapısal bir kalkınmaya temel oluşturacak bir Berber bölgesi" (36) yoktu. Bu yüzden Berber talepleri de, kendi kimliklerini reddeden merkezi idareye karşı kültürel haklar ve eşitlik özlemi planında somutlaşıyordu. 1980'de patlak veren ve Cezayir rejimini sarsan Kabil ayaklanması De Planhol'a göre daha çok bölgesel bir köylü hoşnutsuzluğuydu. (37)

Berberler, bu dergide daha önce de işaret ettiğim gibi (Sayı 1/6, 2) bizdeki Kürtlerin sorunlarına benzer sorunlarla karşı karşıyaydılar. Aradaki önemli fark, Türkiye Kürtlerinin önemli bir bölümünün, son seçimlerin de gösterdiği gibi, köktendinci özlemler içinde bulunmalarına karşılık, Berberlerin Cezayir'de bir laiklik adacığı oluşturmalarıdır. Nitekim 1988'de rejim, kendini popüler kılmak amacıyla, çok partili sistemi (aslında, Duverger'nin deyimiyle bir "egemen parti" sistemi) kurma kararı alınca Berberlerin çoğu, lideri de Berber olan (Ait Ahmed) Sosyalist Güçler Partisi'nde birleştiler. Bu durum aradaki farkın niteliğini ortaya koyduğu gibi, Türkiye'de Kemalizm adına uygulanan politikanın çelişkilerini de sergiliyor.

Cezayirli yöneticileri çoğulcu bir rejim aramaya, aslında, 1986'dan sonra giderek derinleşen iktisadi kriz sevketmişti. 1970'lerin başından itibaren 10 milyar doları bulan yıllık petrol gelirleri, kurulan ağır sanayi ve toprak reformunun büyük şehirlere sürüklediği yoksullara doğrudan bir çıkar sağlamıyordu. Bu yüzden tüketim maddeleri destekleme fiyatlarıyla satılıyorlardı. 1982-1983'de petrol fiyatları düşünce Cezayir hızla borçlanmaya başladı. 1986'da 19 milyar doları bulan borcun yıllık taksitleri, faizleriyle birlikte ihracatlarının yarısını tutuyordu. Chadli rejimi, IMF ile kooperasyonu ve borçların yeniden dönemlenmesini "Üçüncü Dünya" liderliğine özgü bir gurur içinde reddetti ve zorunlu olarak tüketimi destekleme politikasından vazgeçti. Kriz giderek derinleşti ve sonuç 1988 ayaklanmaları oldu. İki yüzden fazla insanın hayatına malolan bu ayaklanmalar FLN diktasının da bir bakıma sonu sayılabilirdi. Anayasa değişikliği ve seçimlere gidiş bu ortamda başladı. Bu dönüşüm, fransız sosyoloğu Alain Touraine'e göre "Üçüncü Dünyacılığın da sonu" (38) idi.

Herşeye rağmen FLN liderleri seçimi kaybedeceklerini pek akıllarından geçirmiyorlardı. Fakat yeni kurulan partiler, aralarındaki ideolojik farklara rağmen, iktidara karşı birleştiler. İslami Selamet Cephesi, Demokrasi ve Kültür için Birleşme ve Sosyalist Güçler Cephesi örgütlerinden oluşan muhalefet, bir bakıma İran'da Şah rejimine karşı birleşen cephenin çelişkilerini içeriyordu. Bunlardan İslami Selamet Cephesinin giderek güçlenmesinin çeşitli nedenleri vardır.

Aslında FLN rejimi, siyaseti islamcılardan önce dini bir renge büründürmüştü. Bunun hikayesi, kısaca şöyledir: Cezayir Fran-

sız yönetiminde iken camilerde vaazların siyasi olmasına izin verilmiyordu. Bu kontrolü 1962'den sonra yeni rejim de Diyanet Bakanlığı aracılığıyla sürdürdü. Ne var ki 1972'de Bumediyen, aslında kendisi laik esprili olmasına rağmen, cuma vaazlarının toprak reformunun propagandası için kullanılması emretti. Elbette Cezayir'de köktendinci akımın hızla gelişmesini bu karara bağlıyamayız. Fakat FLN'nin çaresizlik içinde büyücü çırakları ürettiğini de not etmeden geçemeyiz.

1988 ayaklanmaları toplumsal patlamalardı ve İran Irak savaşı'nın bittiği, İran'ın islam dünyasında etkisinin azaldığı bir tarihe rastlamıştı. Aslında Cezayirli İslamcılar (FİS) giderek artan bir biçimde Suudi Arabistan'ı örnek almaya başlamışlardı. Oysa aynı yıl, başka bir köktendinci rejim çöküyor ve Pakistan'da Benazir Butto iktidara geliyordu. Butto, Ziya'ül Hak'ın şer'i mahkemelerini "kaba bir diktatörlüğün mahkemeleri" (39) olarak niteler ve İslamın gerçek mesajının "hoşgörü, barış, kardeşlik" olduğunu söylerken, Ali Şeriati'nin "halkın afyonu" olarak gördüğü şirk dini'nden mi yakınıyordu? Garip bir rastlantı olarak B. Butto aynı konuşmasında, Pakistan'da iki üç milyon afyonkeş bulunduğunu; "Pakistan'ın bir numaralı sorununun afyon sorunu olduğunu" ekliyordu! Cezayir'de bu anda tersine bir akıntı başlamıştı ve bu gelişim 1990 haziranında FİS'in yerel seçimleri kazanmasıyla noktalandı. Bu beklenmedik sonuç laikler arasında bir sürü tepkiye (ve hile iddialarına) neden olduysa da bir panik yaratmadı. Fakat 1991 aralığında genel seçimlerin ilk turunda yine FİS oyların % 48'ini alarak sandalyelerin 188'ini kazanıp, ikinci tur için de mutlak çoğunluğu garantileyince işin rengi değişti. (40) Aslında FİS'in oylarında bir gerileme vardı. İslamî Selamet Cephesi 1990'da kazandığı belediyelerde çok başarılı olamamış, suistimal söylentileri yayılmıştı. (41) Ayrıca ültraliberal bir politikadan yana olan FİS'liler önemli Suudi kaynaklarından yararlanmışlar ve camilerin çevresi karaborsa merkezleri haline gelmişti. (42) Bunlar genel seçimlerde etkisini gösterdiler ve FİS'in oy oranı %54'den %48'e düştü. İki seçim arasında FİS mutlak olarak da bir milyondan fazla o kaybetmişti. (4.331 bine karşı, 3.260 bin) Buna eklenecek bir nokta da genel seçimlere seçmenlerin %41'inin (beş milyon kadar seçmenin) katılmamış olmasıydı. Bu durumda FİS'in büyük bir zafer olarak ilan ettiği seçimlerde aldığı oylar seçmen sayısının dörtte birinden de azdı. Yine de sonuçlar tüm islamcı dünyada büyük bir

sevinç yarattı ve Suudi Arabistanlılar, Mısır'da Müslüman Kardeşler ve Pakistan'da Cemaat'ül İslami bayram yaptılar. Cezayir'de ise bir önceki seçimlerdeki endişe bu kez paniğe dönüştü. Seçimlerin ikinci turundan önce Anayasa Mahkemesine, parti ve adaylardan 341 (174'ü FLN'den) adet seçim sonuçlarını iptal davası açıldı. (43) Böyle bir ortamda Yüksek Güvenlik Konseyi Chadli'yi istifaya zorladıktan sonra, ittifakla aldığı bir kararla seçim sonuçlarını iptal etti ve FİS liderlerini tutukladı. (44)

Cezayir'de seçimlerin iptali ülkeye huzur getirmedi. Tam tersine memleketi artan bir terör ve gizli bir iç savaş ortamına soktu. Karar ülkeyle özel ilişkileri olan Fransız demokratları arasında da burukluk yarattı. İltica dalgasından korkup da sevinenler ise duygularını belli etmediler. Fransa'dan seçimlerin iptaline en sert tepki ırkçılardan ve arap düşmanlarından geldi. Le Pen'in aşırı sağcı Ulusal Cephesi, FİS'cilerin zaferine çok sevinmiş ve ırkçı Minute gazetesi seçimlerden önce "FİS, tek oy bile kaybetmemelidir... FİS sayesinde Cezayirliler giderek daha az fransızlara ve daha çok araplara benzeyecekler"(45) diye yazmışdı.

Aslında iptal kararında FİS'lilerin bazı davranışlarının da kışkırtıcı rolü olmuştu. Bir kısım liderleri demokrasiye sadık kalmıyacaklarını, kendi doktrinleri olan "Teo-demokrasi"yi uygulayacaklarını açıkca söylemişti: "Bir kez iktidara gelince yürürlüğe koyacağımız Şeriat ve Teo-demokrasi veri haline gelecekler. İnsan İslama imanını yenilemez ya da oylamaz." (46) Ayrıca bir çok FİS temsilcisi Şeriat'ı Suudi Arabistan'da olduğu gibi (hırsızın elini kesme, recm vb.) uygulayacaklarını söylüyorlardı. En ılımlıların muhakeme tarzı ise şu idi : İktidara gelince hiçbir zora başvurmayacaklar, sadece günahları anlatacaklardı. Böylece başı açık kadınlar kendiliğinden "hicap" örtünecek, alkol alanlar kendiliklerinden içkiden vazgeçeceklerdi. (47)

Bugün Cezayir'de durum nedir? Bugün Cezayir, tüm ülkeye yayılmış 650 kadar silahlı çetenin suikastlerine, sabotajlarına, cinayetlerine sahne oluyor. (48) 26 milyar dolar dış borçla, % 28,6 oranında devalüasyonla, % 100'ü bulan enflasyonla ve ihracaat gelirlerinin % 85'ini dış borç ödemelerine tahsis ederek, İMF kontrolünde istikrar arıyor. (49) Ülkede son iki yılda 4000 den fazla Cezayirli, 30-40 kadar da yabancı öldürüldü. Fakat bu

durumun, bir kısım Batı basınının sunduğu gibi, islamcı teröristlerin tek taraflı cinayetleri olduğunu sanmak hatalıdır. FLN'in ve askeri cuntanın hiçbir itibarı kalmamış, kendi içinde de birkaç fraksiyona ayrılmış bir cinayet şebekesi haline gelmiştir. O kadar ki Uluslararası Af Örgütü ve diğer insan hakları dernekleri Cezayir cuntasının cinayet ve işkencelerini açıklıyan raporlar düzenlemiştir. (50) Hatta 1992 de öldürülen Devlet Başkanı Muhammed Budiaf'ın bile askeri kılanlardan birinin emri üzerine vurulduğuna inanılmaktadır. (51) Bir taraftan askeri rejim dolaylı yollarla FİS'cilerle temas ederken, karşılıklı cinayetler de sürmekte; İslamcı cephede de *Silahlı İslam Hareketi, Silahlı İslam Gurubu* gibi fraksiyonlar şiddetten başka yol tanımamaktadırlar. Böylece, Cezayirli düşünür Muhammed Harbi'nin deyimiyle "demokratsız bir demokrasinin trajedisi" (52) kıyasıya bir çatışma ortamında sahnelenmektedir. Büyük bir halk kitlesi ise, bu çatışmanın rehini ve kurbanı durumunda kalmaktadır. İ. Ramonet bu bağlamda, bizleri yakından ilgilendiren bir gözlemde bulunuyor: "İktidardaki cunta ve ona bağlı ayrıcalıklı insanlar topluluğuyla islamcı galaksi arasında sıkışmış kalmış önemli bir halk kesimi laik bir demokrasinin özlemini duyuyor. Cezayirli bir Mustafa Kemal'in hayalini kuruyor ve onu, islamcı hareketi acımasızca durdursun diye (boşu boşuna) askeri hiyerarşi içinde arıyor." (53)

Yine Türkiye'ye Dönelim

İran ve Cezayir konusunda anlattıklarımdan sonra bazı okuyucularım "bunların Türkiye ile ne ilgisi var?" diye düşünebilirler. Gerçekten arada önemli farklar vardır. Türkiye Cumhuriyeti'nin laiklik ilkesi, artık halkın büyük bir kesimi için, islamcıların dediği gibi bir "tahakküm aracı" olmaktan çıkmış, bir gelenek, bir yaşam tarzı haline gelmiştir. Bununla beraber, İran ve Cezayir örneklerinin gösterdiği gibi, dini toplumsal düzene egemen kılan (veya kılma eğilimi gösteren) gelişimlerin kökeninde sınıf ayrılıklarını derinleştiren bir iktisadi kriz vardır. Böyle durumlarda dinin siyasileşmesine tanık oluyoruz. Bu kriz halen Türkiye'de de yaşanıyor ve sonuçları siyasal hayatımızda kendisini göstermeye başladı.

A. de Toqueville'e göre Fransız Devrimi'nde siyaset, din giysileriyle somutlaşmıştı. Muhafazakar düşünür "Tüm tarih sayfalarını karıştırınız, bu niletlikle tek bir siyasal devrime rast-

lamıyacaksınız. Bunu sadece bazı dini devrimlerde bulabilirsiniz" (54) diyordu. Kendisine göre Fransız Devrimi, "İslamiyet gibi, yeryüzünün her tarafına şehitlerini, havvarilerini ve askerlerini gönderen" (55) yeni bir din olmuştu. İran Devrimi'nde bu durumun tam tersi yaşanmıştır. Fakat sonuçları, Aydınlanma ilkelerine dayanan Fransız Devrimi'nde olduğu gibi kalıcı olacağa benzememektedir. İslam dünyasını iyi tanıyan oryantalist B. Lewis'e göre, er geç "bir general ulusal birliği yeniden kurmak için ordusuyla Tahran'a gelebilecek; belki de islami devrim böyle bitecek"tir. (56) Bu konuda farklı düşüncelerin de olduğunu biliyoruz. Fakat hakim kanı "siyasal islamın iflası" yönündedir. Ne var ki tarihten (ya da benzer ülkelerin tarihinden) "ibret alma" diye bir fenomeni- özellikle Türkiye gibi yönetilen bir ülkede- hiç beklememek gerekiyor. Kriz içinde siyasallaşan bir islamcı akım Türkiye'de de iktidara gelebilir ve buna gösterilen tepkiler bağlamında, Türkiye de Cezayirleşebilir. Burada tartışılması gereken, tarihi birikimimiz ve özgüllüğümüz çerçevesinde, islamcı bir partinin *neleri yapabileceği* ve *neleri yapamıyacağı* olmalıdır.

İslam dünyasında ülkeleri hukuki yapıları açısından üç kategoride ele alabiliriz. Bunlardan Türkiye ve Arnavutluk, hukuki sistemleri tamamen laikleşmiş olan ilk kategoriyi oluşturuyorlar. İran, Suudi Arabistan ve Libya gibi ülkelerde ise özel hukuk tamamen, kamu hukuku da kısmen şeriata dayanmaktadır. Diğer müslüman ülkelerde şeri ve laik hukuk değişen ölçülerde bütünleşmiş bir şekilde uygulanıyorlar. Bu çerçevede Türkiye'de laik hukuk sistemimizin islamcılar tarafından hangi açılardan sorgulandığını tartışabiliriz.

Aslında laiklik, felsefi ve hukuki olmak üzere iki açıdan değerlendirilebilir. Fakat ne yazık ki Osmanlılardan gelen ve kökeni Fatih Sultan Mehmed zamanına, Hocazade'nin ibn Rüşd'e karşı yazdığı "Tahayut"una kadar uzanan bir gelenek, felsefeyi kültür geleneğimizin dışına itmiştir. Meşrutiyetten sonra fikir hayatımızda felsefeyi islami tefekkür çerçevesinde canlandırma gayretleri görülmüşse de bunlar egemen olamamışlardır. Bu eğilim, Muhammed İkbal gibi önemli istisnalara rağmen, islam dünyasının tümü için geçerlidir. Ayrıca, Türkiye'de islam aleminden yapılan çevirilerde, dinden felsefenin "temizlenmesi" gerektiğini düşünen yazarlar yeğlenir görünüyorlar. Örneğin Pakistan'da *Cemaat'i İslami*'nin Kurucusu *Ebul Alâ Mevdudi*, islamda "ihya" hareketlerinin tarihi referansları olarak hep fel-

sefeye karşı düşünürleri seçmektedir. (57) Aslında ayrı bir incelemenin konusu olacak bu önemli soruna burada işaret etmekle yetiniyorum.

Türkiye'de islamcılık önce bir rejim sorunu olarak, daha somut bir ifadeyle Refah Partisi'nin demokrasiye karşı tutumundaki belirsizlikle zihinleri kurcalıyor. Bu konuda yine Mevdudi'den kaynaklanan "Teo-demokrasi" spekülasyonları ya da Ali Bulaç'ın Medine Vesikası'na dayandırmağa çalıştığı demokrasi arayışlarının uygulanma şansları var mıdır? (58) Hiç sanmıyoruz. Türkiye'de laikliğe karşı akımlar en yoğun bir biçimde özel hukuku, hatta daha da dar kapsamlı olarak Aile hukukunu ve kadının statüsünü hedef almaktadır. Türkiye bu konuda islam dünyasında en ileri konumda olup, kadını hukuken erkekle eşit statüye kavuşturmuştur. Türkiye'nin dışında Aile hukuku konusunda en radikal adımları atmış olan Tunus'ta bile kadınlar miras hukukunda erkeklerle eşit statüde bulunmuyorlar. Fas'ta ise, kadın, sosyal mevkii ne olursa olsun, kocasının "vesayeti" altındadır ve aile işlerinde kocasının imzası olmadan hiçbirşey yapamaz. Görülüyor ki Türkiye'de kadının statüsünü gündeme getiren ve "türban" simgesini çok aşan sorunlar bulunuyor. Refah Partisi bu alanda FİS'in demagojik yöntemini kullanmakta, herşeyi «ikna» suretiyle yapacağını söylemektedir. (59)

Türkiye İslamcılarının çeşitli eğilimlerini sinesinde barındıran Refah Partisi'nin dış politika konusunda da açık ve tutarlı bir tutumu yoktur. Bu konuda, Cezayir gibi, İran'dan çok Suudi Arabistan'a yakınsa da kendisini bir ara şoven milliyetçilerle ittifaka götüren uluscu tutumu, opportünist söylem ve manevralarına zemin hazırlamaktadır. Nasıl Körfez Savaşı sırasında, Saddam'ı desteklerken Suudi Arabistan kralına da "dayanışma telgrafı" çekmişse, (60) genel olarak Arab alemine tepeden bakan bir tavır içindedir. Örneğin N. Erbakan'ın "Adil Ekonomik Düzen" konusundaki broşüründe belirttiği gibi "Yeniden Büyük Türkiye'yi kurma" çabaları içinde "müslüman ülkelerle Ortak Pazar kurularak onların ihtiyaçları Türkiye'den karşılanacak ve böylece Türkiye, çok kısa bir zamanda dünyanın en güçlü ülkelerinden birisi olacaktır" (s.15). Bu söylem islamcı değil, daha çok milliyetçi, emperyalist- ve de son derece hayalci- bir söylemdir. Bu sorun bizi Refahcı cephenin gerçek emperyalizmle ilişkilerini irdelemeye götürüyor.

İslam dünyasındaki köktendinci akımları yakından izleyen bir fransız araştırıcı, bir Amerika ziyaretinden sonra şunları söylüyordu: "A.B.D. de Dışişlerinde bazı diplomatlar arasında, bazı büyük şirket veya vakıflarda, Üniversitelerde mevcut bir fikir akımına göre islamcı yükseliş kesinlikle kaçınılmaz hale gelmiştir ve şeriatı uygulayarak düzeni sağlayan Devletler, güvensizliğin hüküm sürdüğü, turistlerin ve polislerin öldürüldüğü ülkelere göre iş hayatına çok daha elverişli bir durum yaratmaktadırlar." (61) G. Kepel bu sözleri 1993 şubatında söylemiştir. Aradan geçen zaman içinde A.B.D.'nin özellikle Cezayir gibi güvensizlik ortamının arttığı bir ülkede islamcılara yaklaşması dikkat çekicidir. Aynı durum önümüzdeki dönemde Türkiye'de de tekrarlanabilir mi? Refah Partisi'nin anti-amerikan ve genel olarak Batı düşmanı tutumu gözönünde bulundurulursa bunun pek muhtemel olmayacağı düşünülebilir. Fakat aynı anti-amerikan sloganlar Cezayirli FİS'ciler tarafından da bol bol kullanılmaktadır. Oysa 1992 seçimlerinden beri A.B.D., FİS'i Cezayir petrollerine girmek için bir araç olarak görmektedir. (62) Batı basınında çıkan bazı haberlere göre B. Clinton yönetimi de FİS'le temas kurma sürecine girmiştir. Aynı şey önümüzdeki yıllarda Türkiye için de söz konusu olabilir. Gerek İran, Cezayir, Mısır gibi ülkelerde, gerekse Türkiye'de islamcıların kullandığı yoksul ve sömürülenden yana, anti-emperyalist söylemin demagojik niteliğini, N. Erbakan'ın "Adil Düzen"inin içi boş bir kalıp olduğunu Amerikalılar çok iyi bilmektedir. Rand Corporation'ın uzmanları ve aynı dalgadaki Türk bilim adamları senelerdir bu yönde raporlar hazırlamakta, yayınlar yapmaktadırlar. Türkiye'de gerçek ve tutarlı bir antiemperyalizmi yapacak güçler son yirmi yıl içinde sistematik bir şekilde elimine edildikleri için, bu söylem bugün islamcıların eline geçmiştir. Fakat bunun sonuçlarını daha şimdiden İran'da görüyoruz. Elbetteki islamcıların antiemperyalizminin bütünüyle samimiyetsiz olduğunu söylemiyorum. Burada önemli olan dayanılan toplumsal güçler, siyasal örgütlenme derecesi ve bilinç seviyesidir. Oysa görüyoruz ki islamcı hareketler tüm ülkelerde yarı feodal toprak düzenine, ağalık ve şeyhlik kurumlarına, küçük tüccar ve esnafa, alt-proleterya denilen, şehirlere yeni göçmüş işsiz güçsüz yığınlara dayanmaktadır. Türkiye'de de durum böyledir. Bu tutucu güçlere dayanılarak "çağdaş" ve "büyük" bir Türkiye kurulamaz. Bu yüzden Türkiye'nin "Cezayirleşmesi" süreci bir ba-

kıma zaten başlamıştır. Bunun göreli bir adlandırma olduğunu burada da yineleyelim. Hiçbir ülkenin toplumsal krizi, bir başkasınınkinin kopyesi olamaz. Fakat benzer nedenlerin benzer sonuçlar doğurduğunu saptamak ve özgül koşulları çözümlemek toplumsal bilimlerin konusudur.

Türkiye çevresine çok ilgisiz bir toplumdur. Bu makalemde bu yüzden islamcı hareketin iktidarda olduğu veya iktidara oynadığı bazı ülkelere ait ilginç olacağını sandığım bilgiler verdim. Refahçı hareketin tek bir faydası olabilirse o da yaşadığımız bölgeyi ve tarihi kökenlerimizi daha iyi tanımada tahrik edici bir rol oynaması olacaktır. Fakat tarihi referanslarımız ve gerçek kimliğimizi, gelişme yönümüzle birlikte ortaya koyacak olanlar, bu konuda tamamen tarafgir ve taklitçi olan Refahçılar arasından herhalde çıkmayacaklardır.

DİPNOTLAR

(1) *Hürriyet*, 26 Mart 1994

(2) Gazeteler, 14 Nisan 1994. N. Erbakan'a ait olan bu sözler, bereket versin ki bazı Refah Partisi milletvekilleri arasında da tepki uyandırmış ve "maksadı aştığı" varsayımı ile sürülmüştür. (*Zaman Gazetesi*, 14 Nisan 1994)

(3) Necmettin Erbakan; *Adil Ekonomik Düzen*, Ankara, 1991, s.17

(4) Aynı eser, s. 19

(5) Ali Bulaç; *Sosyal Güçlerin Mesajı: İslam ve Demokrasi*; Milliyet, 3 Nisan 1994

(6) Ali Bulaç; *İslam ve Demokrasi*, İstanbul, Beyan yayınları, 1993, s. 10-11

(7) Ruşen Çakır, *Milliyet*, 12 Nisan 1994

(8) Bu konuda Cem Eroğul'un çözümlemeleri için bk. *Devlet Nedir?*, Ankara, İmge Yayınları, 1990. s. 84-101.

(9) Xavier de Planhol, *Les Nations du Prophète*, Paris, Fayard, 1993. s. 498 İran'la ilgili özlü bilgiler için bk. s. 495-591

(10) Mohammed Rıza Pahlavi; *Le Lion et le Soleil*, Paris, stock, 1976, s. 86

(11) M. Dowlat, B. Hourcade; *Les Paysans et la Révolution Iranienne*; Peuples Méditerranéens, 1980, No:10

(12) 1960 larda "kapitalist olmayan kalkınma yolu" denen bu politika adaletsiz, müsrif ve yapay oldu. Amacının aksine, örneğin Irak'taki gibi, ulusal ekonomiyle bütünleşmemiş ağır sanayi, uluslararası kapitalizmin bir halkası haline geldi. Bk. Samir Amin; *Iraq et Syrie* : 1960-1980; Paris, 1982.

(13) Nirou Eftekhari; *İran, L'economie: Continuité d'une Crise*; Peuples Méditerranéens, 1984, No: 29 İzleyen bilgileri de İranlı iktisatçının incelemesinden alıyoruz.

(14) N. Eftekhari, aynı inceleme, s. 57

(15) X. de Planhol; a.g.e., s. 589

(16) M. Reza Pahlavi; a.g.e., s. 157-158, 171

(17) Bu açıklamalar için bk. Yann Richard; *La Prise du Pouvoir par Khomeyni*; L'Histoire, Şubat, 1993, No: 163. Olayların gelişiminin hikayesini 1975-1981 yıllarını Tahran'da geçiren bu tanınmış araştırıcıya borçluyum. Ayrıntılar için aynı yazarın Entre *L'Iran et L'Occident* (Paris, 1989) ve Gilles Kepel'le birlikte yazdığı *L'Islam Chiite* (Paris, 1991) başlıklı eserlere bakılabilir.

(18) Aynı inceleme, s. 30.

(19) Ali Şeriatı Batı'da Özellikle Martinikli fransız düşünürü F. Fanon'dan etkilenmiştir. Tanınmış islamolog J. Berque'in de kurlarına devam eden Ali Şeriati'nin bazı makaleleleri, bizzat J. Berque tarafından bir araya getirilerek yayınlanmıştır. (*Textes Choisis: Histoire et Destineé*, Paris, 1982) Şeriatı bu eserde "Aydınlanma düşünürü" olarak takdim edilmektedir.

(20) Dr. Ali Şeriati, *Dine Karşı Din* (Çev: Prof. Dr. Hüseyin Hatemi) İşaret Yayınları, İstanbul, 1993.

(21) Ali Şeriati, *Kur'an'a Bakış*, Fecr Yayınevi, Ankara, 1992, s. 27

(22) Y. Richard, a.g.m., s. 39 Yazarın belirttiği gibi, bu sloganların temelinde sınıf kavası gerçeği vardı.

(23) Daha sonra Foucault'nun ne kadar düşkırıklığına uğradığını biliyoruz. Bk. Didier Eribon; *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1991, s. 298-309 (Foucault'nun zikredilen sözleri Corriera della Sera'nın 12 Kasım 1978 tarihli sayısında çıkmıştır.)

(24) Farhad Khosrokhavar; *Le Comite' dans la Revolution Iranienne*, Peuples Mediterranéens, 1979, No: 9.

(25) Khomeyni; Pour un Gouvernement İslamique; Paris, 1979. s. 12.

(26) Bu konuda Bani Sadr'ın çözümlemesini izliyoruz. Bk. *Quelle Revolution pour l'Iran?* Paris, 1980 ve *La Revolution Iranienne L'Identite et le Développement*; Peuples Medite ranéens, 1981, No: 16.

(27) Paul Vieille; *Transformations des Rapports Sociaux et Revolution en Iran*; Peuples Méditerranéens, 1979, No: 8

(28) A.H. Bani Sadr; *L'Ambassade Impériale et La Révolution*; Peuples Méditerranéens, 1984, No: 29.

(29) *The Economist*, 12-18 Şubat 1994

(30) Thierry Lalevée, L'Iran en Voie d'Implosion? Arabies, Şubat, 1994, Sayı: 74. Raporu hazırlayan Mısırlı Maslahatgüzar Ahmet Namık'dır.

(31) X.de Planhol; a.g.e., s. 514.

(32) Aynı eser; s. 591.

(33) Djafar Attari; *Transformation de la Religiosité Populaire Iranienne*; Peuples Méditerranéens, 1986, 34.

(34) Bu konuda bk. Planhol, a.g.e., s. 404-454.

(35) Muhammed Harbi; *Aux Origines du FLN - Le Populisme Révolutionnaire en Algerie*, Paris, 1975.

(36) X.de Planhol; a.g.e., s. 454.

(37) Aynı eser; s. 454.

(38) *Le Nouvel Observateur*, 14-20 Ekim 1988.

(39) *Le Nouvel Observateur*, 1-7 Aralık, 1988. B.Butto ile söyleşi'den.

(40) Bu seçimlerle ilgili olarak verdiğimiz rakamlar Cezayir Anayasa Konseyi'nin ilan ettiği kesin sonuçlardır. Bk. *Le Monde*, 28 Aralık 1991.

(41) *Le Monde*, 1 Ocak 1992

(42) Ramdane Redjala (Collége de France'da profesör) : *Le Coran et les Dollars*, Le Nouvel Observateur, 2-8 Ocak 1992.

(43) *Le Monde*; 5-6 Ocak 1992.

(44) *Le Monde*; 14 Ocak 1992.

(45) *Le Monde* (11 Haziran 1992) daki bir yazıdan aktarıyorum.

(46) *Le Nouvel Observateur*, 2-8 Ocak 1992.

(47) *Le Nouvel Observateur*, 2-8 Ocak 1992.

(48) Ignacio Ramonet; *Hurlante Algérie*, Le Monde Diplomatique, Şubat 1994.

(49) *The Economist*, 16-22 Nisan 1994.

(50) *The International Herald Tribune*, 25 Ocak 1994.

(51) *The International Herald Tribune*, 5 Nisan 1994.

(52) M.Harbi; *La Tragédie d'une Démocratie sans Democrates*; Le Monde, 13 Nisan 1994.

(53) İ. Ramonet, a.g.m., Le Monde Diplomatique, Şubat 1994.

(54) A.de Tocqueville; *L'Ancien Re'gime et la Révolution*, Paris, 1952, s. 87.

(55) Aynı eser, s. 89.

(56) B.Lewis'le söyleşi, Le Monde, 16 Kasım 1993 Olivier Roy'un bu tezi genelleştiren görüşleri için bk. *Siyasal İslamın İflası*, İstanbul, Metis Yayınları, 1994.

(57) Mevdudî; *İslam'da İhya Hareketleri*; İstanbul, Pınar Yayınları, 1986, s. 75-106. Esere felsefe düşmanlığı hakimdir.

(58) Refah Partisi ve Teodemokrasi için bk. Ruşen Çakır; *Ne Şeriat Ne Demokrasi*, İstanbul, Metis Yayınları, 1994, s. 123-130 Cezayirli Malik Binnebi ise "eğer islamda bir demokrasi ananesi mevcutsa bunu, hususiyle bir Anayasa metninde değil ve fakat umumi bir çerçevede; islami ruhta aramak gereği ortadadır" diyor. Yazar'a göre bu ruhu "Hülefayı Raşidin devrinde" aramak lazımdır. Bk. *İslam ve Demokrasi*; Boğaziçi Yayınları, İstanbul, 1992. s. 22.

(59) Bk. *Le Nouvel Observateur*, 16-22 Ocak 1992. İran rejimi kadınları aktif hayata sokarak statülerini yükselttiği resmi görüşünü yaymaktadır. Buna karşılık F.Khosrakhovar 1993'de sadece Horasan'da 3600 intihar vakası olduğunu ve bunların 2 530'unun kadın olduğunu belirtiyor. 1994 şubatında da Homa Darabi ismindeki bir kadın, kadın statüsünü protesto amacıyla kendini yakmıştır. Bk. *Le Monde*, 2 Nisan 1994.

(60) Ruşen Çakır; a.g.e., s. 174.

(61) Gilles Kepel ile görüşme, *Le Monde*, 16 Şubat 1993.

(62) *Le Nouvel Observateur*, 2-8 Ocak 1992.

(63) *Cumhuriyet* gazetesinin, *The European* gazetesine dayanarak verdiği habere göre Washington, Cezayir'de Fis'le diyaloga hazırlanmaktadır. (27 Nisan 1994)

SOSYALİST KİMLİĞİN OLUŞUMU

Tülin ÖNGEN

Marksizm ve gelecek dergisinin bir önceki sayısında (1994:2) yer alan yazımda, nesnel ve genel bir kategori olan "organik aydın" kavramından yararlanarak 'ilerici aydın kimliğinin' toplumsal temellerini ortaya koymaya çalışmıştım. 'İlerici' kavramının göreli/öznel niteliğini göz önüne alarak, onu tanımlayacak nesnel ve sosyolojik özelliklerin neler olabileceğini tartışmıştım. Makale, ilerici aydın profine ilişkin evrensel ölçütleri ve bunların günümüz gerçekliği içindeki izdüşümlerini araştıran bir denemeden ibaretti. Bu yazıda ise, daha çok tarihsel ve toplumsal bir kategori olan "sosyalist kimlik" ve onun kapitalist toplum içindeki oluşumu üzerinde duracağım.

Bilindiği gibi feodalizme ve monarşiye karşı mücadele ettikleri sürece çağlarının ilerici aydın katmanlarını oluşturan burjuva devrimcileri, bir süre sonra tarihsel olarak geri ve düzen içi konformist konumlarda yer aldılar. Böylece ilericilik sıfatı, yeni bir içerik kazanarak sosyalist devrimcilerin tanımlayıcı özeliği durumuna geldi. Sosyalizm, halen kapitalizme göre tarihsel olarak daha ileri bir toplum idealini ve insanlık için daha özgürleştirici bir düşünceyi temsil ettiği için, ilericiliğin günümüzde sosyalist kimlikle özdeşleştirilmesi yanlış olmaz. Ancak bu düşünceden, sosyalist öznenin tarihsel olarak ilericiliğin son durağı olduğu sonucunu çıkarmamalı. Gelecekte sosyalist değerlerden daha üstün ve insanlık için daha özgürleştirici başka ideolojilerin gelişebileceğini, dolayısıyla ilerici ve devrimci kimliklerinin bugünden öngörülemeyen başka yeni toplumsal köklere dayanabileceğini varsaymak, Marksizmin özüne daha uygun bir düşünce biçimi olur.

Sosyalist kimdir, toplumsal özellikleri nedir? Sosyalist kimliğin belli bir prototipi var mıdır? Sosyalist insan, düşünce biçimine göre mi, davranış modeline göre mi tanımlanır? Birbirlerini küfür niyetine bazen 'sosyalistlikle' suçlayanların, bazen de bir türlü sosyalist olamamakla eleştirenlerin ya da kendilerini sosyalist kimliğin 'gerçek' temsilcisi, başkalarını ise 'sahte' temsilcisi olmakla değerlendirenlerin, kendi öznellikleri dışında dayandıkları nesnel ölçütler var mıdır?

Hemen hepimizin yakın çevresinde gençliğinde sosyalist olduğunu ve daha sonra 'büyüdüğünü' söyleyen, ya da tam tersine sosyalist kimliğini hala bir var oluş biçimi olarak gören ve 'çocukluğuna' dirençle sahip çıkan birilerine rastlanır. Kullanımlarındaki keyfiliğe karşın bu kavramların herhangi bir sosyolojik değeri var mıdır? Sosyalist kimliğin biçimlenmesini tanımlayan kavramlar ve dinamikler nelerdir?

Bu ve benzeri sorular, bugün ister 'büyüyenler', ister 'çocukluklarını yitirmeyenler' safında yer alsın, sosyalist bir geçmişe sahip her kuşaktan insanı az çok ilgilendirir. Dün devrimciliği en önde yücelten, hatta neredeyse bu sıfatı kendisinden başka kimselere layık görmeyen pek çok insanın bugün sosyalist değerleri en fazla devalüe edenler arasında yer aldığına "şaşkınlıkla" tanık oluruz. Bunda, sosyalist kimliğinin biçimlenmesindeki herhangi bir eksiklik mi, yoksa kapitalist koşullarda sosyalist bireyin oluşmasındaki güçlükler mi etkili olmuştur? Sosyalist insan kolektif yaşam biçiminin ürünü olan organik bir varlıktır; bunun için, yaşamın toplumsal mülkiyet ve toplumsal yönetim temelinde yeniden örgütlenmesi gerekir. O halde sosyalist toplumun kuruluşu gerçekleşmeden ona özgü bir insan modelinden söz etmek, hele hele onu bugünden yaşama geçirmek olanaklı mıdır? Öte yandan sosyalist toplumu gerçekleştirecek toplumsal aktörler kimlerdir ve bunlar nasıl gelişirler?

Sosyalist Kimlik ve Devrimci Praksis

Sosyalistlik, kendinden menkul bir nitelik değildir. Belli tarihsel ve toplumsal koşullara bağlı olarak gelişen, ayrıca salt kendiliğinden ('kendinde') değil, 'kendisi için' oluşan bir kimliktir. Bu tanımın çelişkili gibi gözüken iki bileşeni bulunur: İlki, özneye, bilince ve iradeye (voluntarizme); öteki toplumsal bütüne ve onun belirleyiciliğine (determinizme) öncelik verir. Ancak her ikisinin diyalektik birliği olmaksızın, sosyalist kimliğin kurucu unsurları gerçekleşmez. Birinci unsur, sosyalist öznenin toplumsal varlığın basit bir kopyası olmadığına *(öznellik ilkesi)* işaret ederken; ikincisi, sosyalist öznenin gelişmesinin belli tarihsel ve toplumsal koşulların varlığına bağlı olduğunu *(nesnellik ilkesi)* vurgular. Sosyalist insan, duyguları, düşünceleri, tercihleri, gereksinimleri olan ve dış dünya karşısında etkin bir tutum içinde bulunan bireydir. Birey ile toplum ya da bilinç ile maddi koşullar

arasında mutlak bir belirleyicilikten söz etmek, kaba materyalizmdir. Ayrıca böyle bir belirleyicilik savı, bireysel düzeyde, sosyalist bir toplum var olmadıkça sosyalist kimliğin gerçekleşemeyeceği düşüncesine (mutlak determinizme); toplumsal düzeyde ise, kişilerin kendilerini ve yaşamlarını dönüştürme sorununu devrim sonrasına ertelemeleri gibi bir sonuca (edilgenliğe) götürebilir.

Sosyalist özne, *devrimci praksis* sürecinde gerçekleşir. Sosyalizm için mücadele eden insan, devrimci praksisin (kuram ile pratiğin birlikteliğinin) somutlanmasıdır, dolayısıyla devrimci özne, maddi yaşamın pratiği içinde gelişen, dinamik ve etkin bir varlıktır. *Devrimci praksisin özü, birey ile toplum, parça ile bütün, bilinç ile varlık, öznellik ile nesnellik arasındaki diyalektik ilişkinin gerçekleşmesidir.* Bilinci belirleyen maddi varlıktır, ancak eleştirel bilincin kendisi de maddi varlığın dönüşümünün anahtarıdır. Ya da birey, toplumsal varlığın ürünüdür, ancak bireysel irade de toplumsal yapının dönüşümü üzerinde etkide bulunur. Sosyalizm kadar insan iradesine ve öncülüğe gereksinim duyan bir başka toplumsal-siyasal proje yoktur. Sosyalist insan, kendiliğinden bir sürecin değil, bilinçli ve iradeci bir çabanın ürünüdür. Öte yandan eleştirel bilinç iradeyi gerektirmekle birlikte, bilinç de maddi oluşum süreçleri ile diyalektik bir iç içelik (praksis) içinde işler. Bu sosyalist kimliğin bir uğrakta değil, dinamik bir süreçte gelişen bir özne olarak kavranmasını gerektirir. Başka bir deyişle sosyalist insan, belli tarihsel ve toplumsal veya salt etik ve politik bir çabanın ürünü olarak değil, irade sahibi bireyin maddi koşullarla kurduğu etkin ve diyalektik bir ilişkinin sonucu olarak gelişir.

Sosyalist kimlik, bir yandan gündelik yaşamın pratiği içinde gerçeklik kazanır ve gelişir, öte yandan bireysel gerçekliğin toplumsal gerçeklikle diyalektik ilişkisi içinde yeniden üretilebilir. İnsan, bir yandan içinde yer aldığı toplumsal yapının bir parçası veya onun ürünü olan, öte yandan ondan bağımsız bir gerçekliğe sahip bulunan ve kendi varoluşunu iradesiyle yaratan, dolayısıyla toplumsal koşullar üzerinde dönüştürücü bir etkide bulunan organik bir varlıktık. Benzer biçimde sosyalist insan, sosyalist toplumun ürünüdür; ne var ki sosyalist toplum da devrimci öznelere dayanmadan ne kurulabilen, ne de kendini yeniden üretebilen bir toplum modelidir. Sosyalist devrimden sonra toplum ile birey arasındaki diyalektik ilişki sorunu, ayrı bir tar-

tışma alanı. Bunun için konunun bu yönünü bir yana bırakacağım ve burada yalnızca kapitalist koşullar içinde sosyalist kimlik formasyonunun nasıl gerçekleşebileceği sorunu üzerinde duracağım.

Sosyalizmin bir toplumsal proje olarak kulanılmasının ilk adımı, insanların hem kendi maddi varlıklarını, hem de toplumsal koşullarını dönüştürecek *devrimcileşme* süreçlerini başlatmalarıdır. Çünkü kapitalist koşullarda bireylerin sosyalist kimlik formasyonuna sahip olmaları demek, kişiliklerini, alışkanlıklarını, ilişkilerini ve yakın çevrelerini devrimcileştirmeyi başarmaları, başka bir deyişle sosyalizm mücadelesinin bilinçli ve etkin özneleri durumuna gelmeleri demektir.

Devrimci Praksisin İlk Durağı: Devrimcileşme

Sosyalist insan, "yeni" insandır; "yeni" insan ise, "yeni" bir toplumun ürünü olan organik bir varlıktır. Böyle bir varlığı bugünden tanımlamak, gerçekte onun ütopyasını kurmaktan öteye gitmez. Çünkü bu konuda bazı örneklerden ve deneyimlerden yararlansak da, gerçekte soyut bir resmine sahip bulunduğumuz ve bize yabancı olan bir varlığı tasarlamaktan başka bir şey yapamayız. Sosyalizmin kurulması ile sosyalizm mücadelesi farklı süreçlerdir; bugün için söz konusu olan, yalnızca sosyalizm mücadelesidir. Devrimci praksis ise, hem sosyalizm için mücadeleyi, hem de sosyalist toplumun kurulmasını, hatta onun aşılmasını içeren bütüncül ve diyalektik bir sürecin tamamıdır.

Devrimci praksis düşüncesi, farklı toplumsal deneyimlerin farklı insan dokuları yaratacağı gerçeğinin kabulünü gerektirir. Bu yüzden ne geleceğin toplumsal koşullarını, ne de "yeni" insan manzaralarını bugünden öngörmek kolay değildir. Bununla birlikte devrimci pratik, geleceğin toplumuna ve kendi varlıklarımıza ilişkin ütopyalar olmaksızın, bu ütopyolar doğrultusunda somut eyleme geçmeksizin de gerçekleşmez. Sosyalizm, bugünden tasarımlanmayı ve bu tasarılar doğrultusunda yaşamı yeniden kurmayı gerektiren büyük bir ütopyadır.

Sosyalist kimliğin biçimlenmesi, birden fazla kökten beslenir. Ütopya, bilim (diyalektik ve tarihsel materyalizm), ideoloji (sosyalist düşünce) ve siyasal mücadele (parti vb. yapılar içindeki örgütlü, kolektif etkinlikler), sosyalist özneyi biçimlendirirler ve devrimcileşme sürecini gerçekleştirirler. Ütopya sahibi olmak ile ütopik olmak arasındaki ince çizgi gözetilmek koşuluyla*, ütop-

yanın ne felsefi, ne de siyasal bir değeri olmadığı söylenemez. Ütopya üretmek, yalnızca düşünsel ve soyut bir etkinlik olarak değil, aynı zamanda dış dünyayı dönüştürmenin, ona karşı çıkmanın yollarını gösteren bir siyaset biçimi olarak da algılanabilir. Devrimci praksis, ütopyadan bilime ve bilimden pratiğe geçişin gerçekleşmesi olarak düşünülebilir Çünkü ütopya ile bilim, devrimcileşme sürecinin en önemli katalizörleridir. Ütopya, aklın ve bilincin soyut olarak dünyayı yeniden kurmasıdır; gerçekte böyle bir etkinlik, özgürlüğün somutlaşmasıdır. Bilim ve felsefe de, entellektüel düzeyde dünyanın yeniden kurulmasıdır. Bu nedenle bilim ve felsefe, ancak hepsinden çok ütopya, zorunluluğu aşmanın, bilinci (özgürlüğü) gerçekliğe (zorunluluğa) egemen kılma çabasının en güçlü araçlarıdır. Bilincimizdeki gerilemeye, duygu ve düşüncelerimizdeki çölleşmeye karşı bir güvence oluşturan felsefe ve ütopya, devrimcileşme sürecinin bir anlamda seralarıdır.

Sosyalizm mücadelesi, bir yandan kişiliklerin, yaşam pratiklerinin ve toplumsal ilişkilerin dönüştürülmesini, öte yandan bu çabaların toplumu dönüştürecek kolektif, örgütlü siyasal hareketler düzeyine yükseltilmesini içerir. Bu yazı bağlamında daha çok bireysel düzeyde işleyen *devrimcileş(tir)me* sürecine ağırlık verilecek. İnsanın ait olduğu toplumsal ilişkiler sistemi içindeki konumunu, çeşitli aidiyetlerini, gündelik ilişkilerini özgürleştirmesini ve kendini sosyalist değerler ve hedefler doğrultusunda yeniden biçimlendirmesini içeren devrimcileş(tir)me eyleminin, birbirinden bağımsız olmayan iki boyutu bulunur. Makro ve mikro ya da bireysel ve toplumsal olarak ayırdedebileceğimiz bu boyutlar arasında diyalektik bir ilişki olmaksızın, sosyalist kimlik oluşumunun eksik kalacağı bellidir. Birbiriyle ilişkilendirilmeyen veya ortak amaç doğrultusunda organik bir birlik oluşturmayan devrimci özneler veya adacıklar, bir süre sonra kapitalist toplumsal koşullar tarafından kuşatılmaktan ve sistem içinde erimekten kurtulamaz. Sosyalist kimliğin varlık koşulları, ancak bilinç ve etkin öznelerin toplumsal (kolektif ve örgütsel) refleksleriyle güçlenebilir.

Bu yazıda, devrimcileşmemiş öznelere dayanan ya da devrimcileştirme sürecinin bütünlüğünü ve sürekliliğini gözetmeyen

---

(*) Bu konuda bakınız, Tülin Öngen, "Ütopyaya Mecburuz", *Aydınlık* (Bilim ve Ütopya), 6.2.1994, Sayı: 42.

oluşumların kalıcı ve sağlıklı olamayacağı düşüncesinden yola çıkacağım. Çünkü yalnızca makro ve maddi yapıların dönüşümüne öncelik veren ve insan etmenini ihmal eden sosyalist toplumların ya da üyelerinin yalnızca örgütsel ve ideolojik bütünleşmeleriyle yetinen, onların bireysel yaşamlarının ve toplumsal ilişkilerinin dönüşümü sorununa gereken önemi vermeyen kolektivitelerin zayıf bir temele sahip olmaktan kurtulamadıkları ve uzun ömürlü olmadıkları gerçektir. Ayrıca devrimcileşmemiş aktörlere dayanan toplumsal bir hareketin geri tepen bir silaha kolayca dönüşebildiği ve hem kullanana, hem de çevresine zarar verdiği görülür. Gerçekten devrimcileşmemiş özneler, hem kendi güçlerini bilinçsizce kullanmaktan, hem de toplumsal enerjinin sorumsuzca harcanmasından güçlükle kaçınabilirler. Onlar, çoğu kez çok güç biriken toplumsal birikim haznesinin, deyim yerindeyse 'tıpa gevşeticileri' olmaktan öteye gidemezler.

Devrimcileşmenin Boyutları veya Dinamikleri

Sosyalist kimlik oluşumunun temeli olan devrimcileş(tir)me süreci, herşeyden önce soyut ve kuramsal düzeyde değil, gündelik yaşam ve toplumsal pratik içinde gerçekleşen dinamik ve sosyal bir süreçtir. Çünkü insan kendisini düşüncelerinde, başka bir deyişle etik ve entellektüel düzeylerde değil, maddi yaşamında ve toplumsal ilişkileri çerçevesinde dönüştürebilir. Dolayısıyla sosyalist kimlik, düşüncelerinde ve niyetlerinde değil, yaşam biçiminde kendisini devrimcileştirmeyi başarmış insanı simgeler.

İkincisi sosyalist kimlik, bir anda ortaya çıkmaz; başka bir deyişle bir kez kurulup tamamlanan bir özne değildir. Sosyalist kimliğin oluşumu, güç, sancılı, çelişkili ve sürekliliği olan bir süreci gerektirir. Ayrıca kapitalist toplum koşullarında sosyalizm için mücadele eden öznelerle, sosyalist toplumun 'yeni insanları'nın birbirinden farklı olduğu da unutulmamalıdır. Bu nedenle devrimcileş(tir)me, bugünden 'yeni insanı' yaratmayı hedef almaz/almamalıdır; 'yeni' insanı ve 'yeni' toplumu yaratacak dönüşümün ajanlarını geliştirmeyi amaçlar/amaçlamalıdır. Bununla birlikte sosyalizm için mücadele eden insanla sosyalist toplumun üyesi olan insan, aynı diyalektik süreç içinde yer alırlar; daha doğrusu aynı sürecin farklı uğraklarını (momentlerini) oluştururlar. İşte devrimcileş(tir)me kavramı, böyle bir bütüncül oluşum sürecini tanımlar.

Üçüncüsü sosyalist insan, yalnızca özel ve gündelik yaşamdaki değil, kamusal yaşamdaki toplumsal etkinlikler, özellikle siyasal süreçlerdeki kolektif tutumlar aracılığıyla gelişir. Sosyalist kimliğin, deyim yerindeyse iki ayağı bulunur ve birinin aksaması durumunda hem öznenin, hem de mücadele sürecinin oluşumu eksik kalır. Devrimci mücadelenin bu iki zorunlu koşulunu anlatmak üzere, devrimci kimliğin etik-politik bir özne olmak zorunda olduğu söylenebilir. Bu demektir ki bireysel ve istemli olarak başlayan süreç, siyasal düzeyde bilinçli ve etkin bir politik özne konumuna yükselmedikçe tamamlanmış sayılmaz.

Dördüncüsü sosyalist formasyon, yalnızca var olan toplumun özgül değerlerinden, kısaca kapitalist biçimlerden uzaklaşmayı değil, yaşadığımız toplumsal sisteme içselleşmiş veya eklemlenmiş bulunan öteki üretim biçimlerinden ya da önceki kastlardan kalan tüm değer yargılarından ve ilişki türlerinden özgürleşmeyi içerir. Salt kapitalist kurumları ortadan kaldırma yeterli olsaydı, hem insanları devrimcileştirmek daha kolay olurdu, hem de toplumsal dönüşüm daha çabuk gerçekleşirdi. Tüm eşitsizlikçi ideolojiler (ırksal, etnik, dinsel ve cinsiyetçi ideolojiler dahil) ve bağımlılık ilişkileri ortadan kalkmadıkça sosyalist proje tamamlanmış sayılmaz. Bu demektir ki sosyalist kimlik, tüm egemenlik ideolojilerine ve bağımlılık ilişkilerine karşı açık, dürüst, tutarlı, etkin ve siyasal bir tutum geliştirmelidir.

Beşincisi, sosyalist kimlik, hem parça ile bütün, hem de parçalar arasındaki diyalektik ilişkiye gereken önemi vermezse güdük kalır. İşte bu nokta, devrimcileş(tir)me sürecinin bir başka şifresini gizler. Kendisini dönüştüremeyen insan, başkalarını ve toplumu hiç dönüşteremez. Bunun tersi de doğru olup, toplumu dönüştürme perspektifine sahip olmayan insanın ne kendisini devrimcileştirme gereği duyması, ne de kendisini ve çevresini neye göre veya nasıl değiştireceğini bilmesi olanaklı olur.

Buraya kadar sıralanan dinamikler, bir yandan Marksizmi bir bilim (yöntem) olarak kullananlarla Marksist olanlar (kuramı toplumsal pratiğe aktaranlar), sosyalizmi bir ütopya olarak benimseyenlerle sosyalist olanlar (sosyalizmi bilimsel bir proje olarak görenler ve sosyalist ideolojiyi bir siyasal mücadele aracı olarak benimseyenler), ya da romantiklerle (devrim idealini etik ve entellektüel bir değer olarak yüceltenler) devrimciler (toplumsal dönüşüm için devrimci mücadeleyi bir yaşam biçimi ve

bir gerçeklik durumuna getirenler) arasındaki farkı ve birbirleriyle olan özdeşleşme noktalarını tanımlar.

Altıncısı, devrimcileşme sürecinin diyalektik özü sosyalist kimliğin statik değil, dinamik bir nitelik olarak görülmesini gerektirir. Sosyalist kimliğin, her yerde (coğrafya), her zamanda (tarih) ve her toplumsal üstyapıda (ideoloji ve kültür) farklı nitelikler taşıyacağı kabul edilmelidir. Kuşkusuz, ortak bir kuramsal ve ideolojik referanstan ya da sınıfsal, ulusal ve benzeri sömürü ilişkilerine, eşitsizliklere ve yabancılaşmaya karşı çıkmak gibi evrensel nitelikte bazı ortak değerlerden söz etmek olanaklıdır. Ne var ki bu ortak paydalar üzerinde biçimlenen ortalama bir model olarak standart bir kimlikten söz etmek güçtür. Çünkü devrimci praksisin bir gerçekleşme alanı olan sosyalist özne, toplumsal yapının dinamikleriyle gelişir. Başka bir deyişle devrimcileşme sürecinin dinamiklerini belirleyen, var olan toplumsal gündemle (pratik) sosyalist düşüncenin (kuram) bileşkesidir. Her toplumsal pratiğin (her ülkenin, her kuşağın, hatta her konjonktürün) farklı motiflerinin bulunması doğaldır. Örneğin, '60'ların devrimci sloganı olan "NATO'ya hayır" bugün kimilerine çok anlamlı gelmeyebilir. Oysa bu slogan, 1960'larda emperyalizme karşı mücadelenin ve yurtseverliğin bayrağını temsil ediyordu. Bugün anti-emperyalist mücadelenin yeni mevzileri ve simgeleri var. Sosyalistler, kendisini küreselleşme politikalarıyla sunan uluslararası kapitalizme, "çekiç güç"te somutlaşan emperyalist müdahaleye bugün yeni bir gündemle ve yeni bir söylemle karşı çıkmak durumundadırlar.

Benzer biçimde ne Kürt sorunu son on yılın sorunudur, ne de Marksizmin ulusal sorun ya da sömürünün ulusal boyutu konusundaki yaklaşımı sırdır. Oysa, Kürt hareketi önümüze koyuncaya veya baskı ve şiddet politikaları acımasız bir savaşa dönüşünceye kadar Kürt sorunu, sosyalistleri gerektirdiği ölçüde rahatsız etmedi. Bugün de kendisini sosyalist sayan pek çok aydın, Kürt sorununu sosyalist perspektifin gündemi dışında görmeyi ya da Kürt insanının acıları karşısında duyarsız kalmayı sürdürmekte. Bu durum, toplumsal gündemle sosyalizm mücadelesinin çerçevesini örtüştürecek bir devrimci perspektifin önemini ortaya koyduğu gibi, sosyalist kimliğin ne denli dinamik bir formasyonu gerektirdiğini de açıkca gösteriyor. Toplumsal yapının dinamizmini kavrayamayanlar ve devrimci mücadelenin toplumsal gündemle olan diyalektik bağını kuramayanlar, hızla

devrimcileşme sürecinin dışına düşerler ve böylece sosyalist aydın kimliğinden uzaklaşarak rejimin organik aydınına dönüşürler.

Sosyalist kimliğin oluşumunun kaynağı, bir yanda kuram ise, öte yanda toplumsal pratiktir. Toplumsal gündeme (pratik) aktarılamayan kuram veya tam tersi siyasal uyanışa yol açmayan toplumsal gündem, devrimci praksisin gerçekleşmemesidir. Sosyalistler, toplumsal çatışmalarla beslenir ve kendilerini yeniden üretirlerken, toplumsal gündem de bunu başaran devrimcilerin önderliğinde yeniden belirlenir. Kendilerini toplumsal çatışmaların dinamosuyla şarj etmeyenler, gündemin ve toplumsal dinamizmin gerisinde kalmaktan ve böylece sosyalizm mücadelesinin dışına düşmekten kurtulamazlar.

Günümüzde toplumsal gündemin koordinatları Kürt sorunundan, ırkçılığa ve dinsel söyleme dayanan düzen içi arayışlardan, giderek derinleşen sınıf çatışmasından geçerken, bu başlıkları ulusal bütünlük demagojisine, laik/anti-laik ikilemine ve savaş ekonomisinin faturasını kasıtlı olarak gizleyen teknik iktisat politikalarına endekslemek, resmi ideolojiyi meşrulaştırmaktan ve rejim içi muhalefete hapsolmaktan öteye gitmez.

Son olarak devrimci tutum, nicel birikimin niteliksel dönüşüm açısından taşıdığı önemi ihmal etmez. Küçük, sıradan, önemsiz gibi gözüken gündelik olayların veya tutumların, sosyalist kimliğin çimentosunda büyük payı bulunur. Tekil ve mütevazi adımların yarattığı güç ve direnç, uzun bir yolun ivmesine katkı sağlar. Burada özle ilgili olanı biçimsel olandan, sıradan olanı ilkesel olandan ya da mikro olanı makro olandan ayırmanın güçlüğüyle karşılaşırız. Bu kategoriler birbirinden ancak yöntemsel olarak soyutlama düzeyinde ayrılabilirler, gerçek yaşamda ise iç içe bulunurlar. Küçük, önemsiz durumlarda ödün vermekle veya gündelik ilişkilerde boyun eğmekle, daha büyük teslimiyetler arasındaki fark, gerçekte niceliksel olmaktan çok nitelikseldir. Çünkü önemli durumlarda direnebilmek, küçük ve önemsiz sorunlarda dik tutulabilen başlarla olanaklıdır.

Devrimci Sürecinin Stratejileri

Birey, gündelik yaşamda çeşitli stratejiler geliştirir. Bunlar genel olarak iki kutupta değerlendirilebilir. İlk grup, geleneksel psikoloji ve sosyoloji yaklaşımlarına da egemen olan ve top-

lumla bütünleşmeyi ya da uyumu öngören stratejilerdir. Bunlar, toplumsallaşma adı altında düzenle uzlaşmayı, topluma uyumu ve reel olanı kabul etmeyi öngören bir yaşam felsefesine dayanırlar. Bütünleşme veya uyum stratejilerinin gerisinde, insanın kendine yabancılaşması pahasına toplumla uyuşmasını öngören 'konformizm' düşüncesi bulunur. Radikal psikolojinin de temelini oluşturan ikinci grup ise, insanın 'ben' olmasını sağlayan 'eleştirel bilince' ve 'ilkeli davranış' biçimlerine dayanan stratejileri içerir. Burada, konformizmin ve pragmatizmin tam karşısında yer alan ve kişinin kendisine yabancılaşması yerine dış dünyaya yabancılaşmasını seçen bir anlayış söz konusudur.

Bilindiği gibi geleneksel yaklaşımlar, insanın yabancılaşmasını toplum açısından bir sorun yaratmadıkça sağlıksızlık olarak görmezler; buna karşılık topluma yabancılaşmanın her türünü "patalojik vaka" olarak değerlendirme eğilimindedirler. Bu bakış açısı, sahip oldukları değerler, üstünlükler, hatta toplumsal üretimleri ne olursa olsun marjinallerin, aykırıların ve başkaldıranların düzenin bütünlüğünü ve huzurunu tehdit eden 'virüsler' olarak görülmesine neden olur. Konformizm ve pragmatizm, yaşadığımız dünyada yaygınlaşarak neredeyse yüzyılın geçerli tek değeri ve egemen davranış biçimi durumuna gelmiş bulunmaktadır. Düşünce ve davranış biçimlerinin bir örnekleşmesini, ortalama, sıradan ve uyumlu olmanın bir erdem durumuna gelmesini anlatan konformizm ile geçerliliği ve sonuca ulaşmayı doğru düşüncenin veya doğru davranışın tek ölçütü olarak gören pragmatizm, sosyalist bireyin kaçınması gereken tehlikelerdir.

Konformizm, pragmatizm ve reformizm gibi kapitalist toplum yapısının yeniden üretimini hedef alan geleneksel yaklaşımlar, gerçekte burjuva toplumsal bilimlerinin, kapitalist toplum ve burjuva ahlak anlayışlarının, liberal ve sosyal demokrat politikaların ve dinsel ideolojilerin özünü oluştururlar. Buna karşılık sosyalist ideoloji, insan ve toplum anlayışlarının farklılığından ötürü hem bireysel özgürlüğe ve toplumsal düzene, hem de yabancılaşmaya çok farklı yaklaşır. Bireyin yabancılaşması ile toplumsal anomi, bireysel özgürlükler ile toplumsal özgürlükler, karşıtlık (dikotomi) içinde değil, diyalektik bir bütünlük içinde değerlendirilir. Toplumsal düzen, insanın mutluluğu ve özgürlüğü için vardır ve ancak özgür (yabancılaşmadan arınmış) in-

sanların oluşturduğu toplumlar sağlıklı ve gelişmeye açık olurlar. Bunun için sosyalist düşünce, konformizme değil, özgürlüğün güvencesi olan eleştirel bilince; pragmatizme değil, ilkeli davranışa ve reformizme değil, radikalizme dayanır.

Konformizm, bir yandan eleştirel düşüncenin, öte yandan iradeci ve öncü tutumun gelişmesini önleyerek, kolektif insanın, daha doğrusu yığın insanın üretimini hızlandırır. Yığın insan (sürü), bağımsız düşünmeyi ve davranmayı bilmeyen, yabancılaşan dünyada kendisinin egemeni olmayı beceremeyen insandır. Bu insan, çıkış yolunu güç fetişizmine boyun eğmede (devlete, düzene kölece bir itaat ve bağlılıkta) ya da kendisine sunulan tüm fetişlere tapınmada (tanrıda, ibadette, tüketimde, çağdaş put ve Kâbe arayışlarında) bulur; doyumu ise, vazgeçtiği özgücünü ve yaratıcılığını aktardığı güç simgeleriyle kurduğu dolayımlı ilişkide ve bu ilişleri sağlayan sistemlerde arar. Ancak burada öyle bir tuzak söz konusudur ki, herhangi bir fetişin doyurduğu her yapay gereksinim, doyurulmayan gerçek gereksinimlerin yerine konulduğundan, sürekli yeni doyumlar ve eskisinden daha güçlü yeni fetişler gerektirir. Örneğin 'bayrak', 'ezan', 'anıt' fetişizmi, başta bunu kullananları kısa sürede tüketen daha büyük boşlukların yaratıcısı olur. Böyle bir boşluk da, gittikçe ne 'milli birlik ve bütünlük' demagojileriyle, ne 'ikinci kurtuluş" aldatmacalarıyla ve ne de 'Bosna olayı'nda görüldüğü türden ırkçı, ümmetçi kışkırtmalarla giderilebilir.

Devrimci özne, konformizme ve pragmatizme karşı sağlam bir formasyondan kaynaklanan ilkeli tutumlarla direnebilir. İlkeli olmak, kendi kendisinin egemeni olmaktır. İlkeli insan, kendi dünya görüşünü kendisi oluşturan, yaşamını eleştirel ve bilinçli bir çabayla kendisi kuran ve böylece hem kendisinin, hem toplumun pusulası olmayı başaran insandır. Özgürlük, insanın her türlü nesne konumundan özne konumuna geçişi anlatır. Kendisini dış dünyanın edilgen bir nesnesi olarak gören insan, kendi kendisinin egemeni olmayı beceremez. İşte devrimcilik, her türlü kulluğa, köleliğe ve edilgenliğe, başka bir deyişle yabancılaşmaya karşı bir duruştur. Bu yüzden ortalama, sıradan düşünce ve davranış biçimlerinin yaygınlaştığı, edilgenliğin, bilinçsizliğin, çıkarcılığın ve kişiliksizliğin egemen duruma geldiği bir toplumda, dürüst, ilkeli ve boyun eğmeyen kişiliklerin ayrık bir durum, deyim yerindeyse "patalojik" bir olgu olarak görülmeleri doğaldır.

Devrimcinin pusulası, onun başkaldırı bilincidir. Kautsky "sosyalist, maddi üretimde komünizmi, entellektüel üretimde anarşizmi savunur" derken, başkaldırı bilincinin önemini vurgular. Devrimci anarşizm, düzen içi muhalefet konumlarına yerleşmenin (konformizmin) önünde bir güvenlik sübabıdır. Başkaldırı, sosyalist düşüncenin felsefi ve ahlaki özüdür, devrimcinin eleştirel bilinci ve vicdanıdır. Ancak devrimci süreç, salt başkaldırı ile gerçekleşmez, daha doğrusu yarım kalır. Tek başına başkaldırı, tek yönlü ve negatif bir gelişmeye yol açar. Sosyalist kimlik, zorunluluktan özgürlüğe, nesnelden öznele, maddi varlık düzeyinden bilinç düzeyine helezonik geçişleri içeren pozitif bir süreç içinde olgunlaşır.

İşte bu noktada Gramsci'nin ekonomik uğraktan, etik-politik uğrağa geçiş olarak tanımladığı arınma (katarsis)* sürecini, devrimcileşme stratejisinin özü olarak düşünebiliriz. Gramsci için arınma süreci, bencil ve tutkusal olandan bilinçli ve istemli olana, başka bir deyişle yapıdan (maddi varlık düzeyinden) üst yapıya (bilinç düzeyine) yükselişi anlatır. Gramsci'de tüm praksis felsefesinin çıkış noktasını oluşturan bu olgu, aynı zamanda devrimci iradenin de başlangıcını oluşturur.

Yabancılaşmaya karşı çıkış ve arınma sürecinde ilk basamak, bireyin toplumsal konumuna ve aidiyetlerine ilişkin tüm bağlarını ve tutumlarını sosyalist değerlerin süzgecinden geçirmesidir. Bu gözden geçirme, bir kez ya da belli aralıklarla yapılan bir işlem değil, gündelik yaşamın her anında ve her ayrıntısında karşımıza çıkan bir zorunluluktur. Çünkü uygun koşullarla karşılaşıldığında gerçekçiliğin, gerçekliğin kabulüne ve uzlaşmaya, akılcılığın, kurnazlığa ve fırsatçılığa; nesnelliğin, nesnelciliğe; reel politiker tutumların pragmatizme ve çıkarcılığa dönüşmeyeceğinin herhangi bir garantisi yoktur. Burada gerekli olan, nesnelcilik karşısına bilinci ve iradeyi, gerçekliğe teslim olmak karşısına aykırılığı, konformizm karşısına ilkeli davranışı koyabilen devrimci bir kişiliğin varlığıdır. Devrimciler çoğu kez stratejistler tarafından, gerçekçi, akılcı, hesaplı ve pragmatist davranmamakla suçlanırlar. Oysa gerçekçi politika, gerçekliğin olduğu gibi kabulünü gerektiren reel politiker tutumlardan, somut durumun somut çözümlemesi ise sürekli konjonktürleri gözeten

---

(*) A. Gramsci, *Hapishane Defterleri, Seçmeler,* 1986, Onur Yayınları, s. 107-108 ve 248 - 249.

tutumlardan ayırdedildiğinde, devrimcilerin herkesten çok gerçekçi, akılcı ve nesnel oldukları görülür.

Bir dizi diyalektik kopuşu barındıran arınma sürecinde ikinci basamak, gözden geçirilmiş değer ve bağların ayıklanması, terkedilmesi ve bu yolla hem kendi içinde, hem de öteki öznelerle belli bir ayrışmanın gerçekleştirilmesidir. Çok sancılı ve çelişkili olan bu aşama, çoğu kez sürecin en radikal sıçramalarını gerektirir. Özünde diyalektik anlamda pek çok yadsımayı, hatta deyim yerindeyse 'intiharı' (sınıfsal, ırksal, ulusal vb. intiharı) gerektiren bu aşama, arınma sürecinin merkezidir. 'İntihar' sözcüğü bir metafor olarak kullanıldığında, 'zorunluluktan özgürlüğe geçişi' simgeler. Çünkü insanın özgürleşmesi, daha yüksek bir bilinç düzeyine ait yeni değerler ve aidiyetler edinilmeden, bunun için de ayakbağı olan, eskiyen, çürüyen değerlerden ve ilişkilerden kurtulmadan gerçekleşemez.

Arınma sürecinde üçüncü ve zorunlu durak, diyalektik yöntemde yadsımanın yadsınması denen aşma evresidir. Burada yadsınan, vazgeçilen şeyler yerine diyalektik olarak daha üst değerlerin, davranış biçimlerinin ve özgürleşmiş kimliklerin konulması söz konusudur. Yadsımayı beceremeyen insanın devrimci olması güçtür, ne var ki yadsıma da, yerine daha üst bir varlık konulmazsa devrimci bir tutum sayılmaz. Yeni toplum, eski düzenin; bilim, Tanrının; aşk, yalnızlığın ve kesinlikle özsevgimizin; çocuk sahibi olmak, kendi çocukluğumuzun yadsınması ve yerine daha üst değerlerin, ilişkilerin ve oluşumların konulmasıdır. Benzer biçimde kendimizi başkasının yerine koyabilmek için, özbenliğimizden, başka canlılara, uluslara, halklara, kültürlere yaşam hakkı tanıyabilmek için, kendi türümüze, ulusal veya kimliklerimize olan bencil ve tutkusal bağlarımızdan kendi bilinçli ve özgür irademizle vazgeçeriz ve yerine daha insanca bağlar ve ilişkiler koymayı umarız.

Yadsıma bir meydan okuma, aşma ise bir hesaplaşmadır. Her ikisi de, kendimizi ve dünyayı yeniden kurabilmemiz için zorunludur. Ancak yadsıdıklarımızın yerine koyacağımız daha üst bir kimlik veya yaşam modeli referansına sahip değilsek ya da bunları gerçekleştirecek bir gücü taşımıyorsak, meydan okuma ve hesaplaşma yıkıcı bir çatışmadan öteye gitmez. Bunun için devrimci kişilik, sosyalist insan ve toplum modeli doğrultusunda hem kendisini yeniden tanımlamaya, hem de toplumu yeniden kurmaya çalışan etkin politik bir özneyi gerektirir.

Türkiye ve Sosyalist Aydın Kimliğinin Koşulları

Türkiye, tarihsel bir dönemeçten geçiyor. Bugün içinde bulunduğumuz toplumsal ortam, devrimcileşmenin tüm nesnel koşullarını taşımakla kalmıyor, bu sürecin gereklerini yerine getiremeyen insanları ya da kadroları hızla geri konumlara sürüklüyor. Özel savaş, ekonomik istikrarsızlık ve bunalım politikaları, bir yandan çatışmaları derinleştiriyor, bir yandan sistem içi çözüm yollarını hızla tüketiyor. Böylece toplumsal koşullar, insanların ve kadroların örgütlenmesini ve kitleselleşmesini hem gerektiriyor, hem de bir ölçüde kolaylaştırıyor. Sosyalist proje, bugün yalnız işçi sınıfının değil, küçük bir azınlık dışında kalan tüm toplumsal kesimlerin ve onların gerçek gereksinimlerinin geçerli tek reçetesi olarak hala duruyor.

27 Mart yerel seçimleri, sosyalistlerin her türlü siyasal refleksten kurtulup, ciddi sosyolojik çözümlemeler yapmalarını ve buna göre politika üretmelerini gerektiren önemli bir siyasal tablo ortaya koydu. Son seçim sonuçları, kitlelerin bir bölümünün batılılaşma, modernleşme, Yeni Dünya Düzeni gibi kendilerine yabancı global söylemler yerine bildik yerel söylemlere (İslam alemi, Türk dünyası) yöneldiğini; kapitalizmin, kentleşmenin ve küreselleşmenin yarattığı kimliksizleşme ve parçalanmışlık karşısında bir kolektiviteye (cemaate) tutunmaya, buna bağlı olarak da ırkçı ve fanatik duygulara sığınmaya gereksinim duyduğunu; ya da dünyevi yoksunluk ve çaresizlik karşısında hiç değilse öbür dünyanın 'anahtarını' garanti altına almaya çalıştığını gösteriyor.

Bu tür yönelimlerin, kuşkusuz yanlış adrese yönelen yanlış bilinçlenmeden kaynaklandığı ortada; ne var ki yine de bu durum, kitlelerin tümüyle tepkisiz ya da sağduyusuz olmadığını göstermesi açısından önemli. Doğru adrese işaret etme, liberal politikaların sınıfsal özünü, sosyal demokasinin çıkmazını ve reaksiyoner tepkilerin düzenin en geri unsurlarını beslediğini göstermekten geçiyor. Önümüzdeki günler ekonomik ve toplumsal paketlerin, RP'li yerel yönetim uygulamalarının ve militarist politikaların faturasının iyice açığa çıkacağı sancılı bir dönem olacak. Sosyalistlerin müdahalesini gerektiren böyle bir sancı, sahte ebelerin elinde kaldığında yine ya ölü ya da daha korkunç ucubelerin doğumuyla sonuçlanmaktan öteye gitmeyecek.

Sosyalistler, zaman geçirmeden reaksiyoner yönelimlerin radikal tepkilere dönüşmesini sağlayacak stratejiler izlemelidirler. Sosyalist partiler ve sosyalist aydınlar, her şeyden önce organik aydın formasyonunun gelişmesini sağlayacak süreçler yaratmalıdırlar (parti, ideolojik hegemonyanın genişletilmesi, kitleselleşme politikaları gibi). Öte yandan sosyalistler, geleneksel kurumların ve anlayışların yanı sıra var olan çatışmaların da, militer ve bürokratik bir aydın katmanının genişlemesi için son derece elverişli koşullar yarattığını gözden kaçırmamalıdırlar. Kendisini devletin ajanı, rejimin jandarması, düzenin vasisi olarak gören bu tür bir aydın kimliğinin, gerçekte rejimin, dolayısıyla egemen sınıfların organik aydınından başka bir şey olmadığını görmelidirler. Bu nedenle sosyalist aydınlar kendi oluşumlarını gerçekleştirmek ve organik aydın katmanlarını genişletmek için, öncelikle kendi kimliklerinin ötekilerden farklılığını göstermek ve netleşmesini sağlamak zorundadırlar. Net ve sağlam bir sosyalist kimliğin, organik aydın oluşumuna dayandığı ortadadır. Çünkü, ancak kendisini sınıfının memuru olarak gören organik aydın, boyun eğmeden, savrulmadan ilkeli ve tutarlı yürümeyi başarır. Sosyalistlerin kendi sınıflarıyla organik ilişkilerini geliştirmeleri ise, devrimcileşme süreci içine giren öznelerin siyasallaşmalarıyla olanaklıdır. İşte bu noktada devrimcileşme süreci ile siyasallaşma olgusu arasındaki diyalektik ilişkisinin gerekirliği ortaya çıkar. Gerçekten devrimcileşme süreci, sınıfla kurulan organik ilişkilerin gelişmesini anlatan siyasallaşma olgusu olmaksızın tamamlanmaz; öte yandan sınıfın devrimcileşmesi demek olan siyasallaşma süreci de, sosyalist bireylerin devrimcileşmeleri olmaksızın gerçekleşmez.

Tartışma

ESER KÖKER - Bir zamana kadar hep ekonomi konuştuk. Bir zamana kadar hep ideoloji denilen bir şey konuştuk ve siyaset denilen bir şeyin, hep bir yerlere tabi olduğunu konuştuk. Genişleyen coğrafyasıyla batı demokrasilerinin reel siyaset yapma anlayışında 1989'dan sonra bir takım önemli gevşeklik alanları ortaya çıktı. Daha doğrusu batı demokrasilerinin içerisinde sorumluluğun tanımlanmadığı alanların sayısı giderek artmaya başladı. Böyle bir durumla karşılaşılınca, hep ulus-devlet ölçeğinde tanımlanmış siyaset ve onun pratik uygulamaları konusunda herkes bir cevap üretmeye çalışıyor.

Neden, en azından bana, kadınların cevabı diğerleri arasından çıkabilir, sıyrılabilir gibi gözüküyor? Çünkü bir politika hareketi olarak kadın hareketi, özellikle 1975'den sonra, siyasi içsel dengeleri ve ne olabilirliği üzerinde çok düşünülmüş, çok tartışılmış, aynı zamanda çok yeni yollar bulmuş bir politik akım. dolayısıyla bugün kadınlar açısından siyasetin yeniden konuşulmasının gereği, görünürde kurumsallaşmasa da, siyasal olan dediğimiz olanların, giderek yaygınlık kazanmasıdır. Mesela "yeni dünya düzeni" diye bir şeyden bahsediyorlarsa, elbette bunun ekonomik tabanı ve yayılım alanı var, ama onun üzerinde, onu bina eden dünyanın giderek daha siyasal konumları ve kurumları yaratmaya doğru güçlü bir biçimde kaykılması var.

AKSU BORA - Tam tersini de söylemek mümkün. Siyasetin bir yana çekildiğini de söyleyebilirsin. Yani, daha önce siyasi olduğunu düşündüğümüz mekanizmaların giderek teknik mekanizmalara dönüşmesi var. Sen muhalif bir noktadan baktığın zaman, bu da siyasaldır, şu da siyasaldır, hayatın her alanında iktidar ilişkileri var deyip, onlara bir siyasi anlam atfediyorsun. Ama genel olarak baktığın zaman, tam tersine siyasetin azaldığı, siyasetsizleştirilmenin söz konusu olduğu bir zamanda yaşıyoruz.

ESER KÖKER - Artık siyasi olanı, sadece kurumlar ya da değerlere tabi olarak tanımlamamız mümkün değil. Biz, yani si-

yaset üzerinde yeniden düşünen, bir biçimde onu değiştirmeye çalışarak onu kurmaya çalışan hareketler, insanlar ve buna kafa yoranlar, sürekli, bir başka siyaset tanımından hareket etmek zorundayız. Siyasal olanın bu kadar ağırlıklı olarak konuşulması ve dünyanın giderek, ekonomik dünyanın mı, yoksa onun dışındaki bir dünyanın mı ürünü olduğunun tartışılmasına yol açıyor. Yani sadece siyasal kararların alındığı yerlere bakılırsa, teknik yaşam, uzmanlık sistemleri aracılığıyla, giderek alanı daralan ve sınırlanan bir siyaset ve bunun meşruluk krizi var. Öteki taraftan da siyasal olan yeniden tomurcuklanıyor.

Özellikle 1989'dan sonra, Doğu ile Batı arasındaki dengelerin bozulması ve yüzlerce ulusun kendi kendini ifade etmeye başlamasıyla, ulus devlet ve o ulus devletin üzerinde yükseldiği toplum ve toplumsallık anlayışı çok sarsılmaya başladı. Zaten onun yıpranan kurumları etkisiz kalmışlardı. Bunun üzerine, daha aşağıdan ve daha çok insan, daha çok grup ve daha çok kimlik tarafından ne yapılabileceğine, nasıl bir dünya kurulabileceğine, toplumun ne olduğuna, topluma nasıl bakılmalıya dair daha çok laf edilmeye başlandı.

AKSU BORA - Bu çok doğru bir şey değil. Daha çok insan tarafından, kendilerine ve nasıl yaşamak istediklerine ilişkin daha çok hak talebi gelse bile, bu, dünyanın nasıl olmasına dair daha geniş bir politik bakışa kanalize edilemedi ve daha çok bir çıkar talebi haline dönüştü. Başka bir açıdan bakarsan, aynı zamanda da politikanın ortadan kalktığı bir dünya.

SERPİL ÜŞÜR - Bugüne kadar mevcut siyaset yapma tarzlarının temelinde, temsil denilen fiktif bir ilke vardı. bunun temelinde ise, egemen, kendi kendini yönetme hakkına sahip birey. Bu sadece liberalizm için geçerli değil, Marksizm'i de belki aynı kategoriye alabiliriz. Bu fiktif temel zaman içinde anlam olarak açığa çıktı.

Mevcut siyaset yapma tarzı şuydu: Birileri, yani siyasetçi dediğimiz kişiler, bu işin uzmanlığına, teknik bilgilerine sahip, birileri adına söz söyleme haklarının olduğunu iddia ediyorlardı ve bu iddia çerçevesinde doğrudan kendi yaşamlarıyla ilgili olmayan bir sürü alan üzerinde söz söyleyebiliyorlar, karar alıyorlardı.

Yani "temsil" edilen insanları bir tür siyasetin nesnesi haline getiriyorlardı. Sanıyorum bu alanda, yani temsil edenle, edilen

arasında ciddi bir güvenilirlik problemi oldu. Ve bu siyaset anlayışının ne kadar otoriter, ne kadar baskıcı bir siyaset anlayışı olduğu ortaya çıktı. Bu öyle bir siyaset anlayışı ki, başkaları adına konuşma hak ve yetkisini kendinde görüyor ve siyaseti bir iktidarı ele geçirme ilişkisi olarak tanımlıyor. Dolayısıyla mesela, Ankara'da, Atina'da-Washington'daki politikacılar oturup, Kıbrıs'ın Maraş bölgesindeki, Rum ve Türk mahalle komşularının hangisinin o sokakta yaşayıp, hangisinin yaşamıyacağına karar verme yetkisini kendilerinde görebiliyorlar.

AKSU BORA - Oradaki problem bir anlamda tabii temsilin tıkanmasıyla ilgili, ama onunla birlikte şöyle bir şey de var: Giderek siyasetin kendi iç mekanizmaları oluştu. Mesela Türkiye'de bir insan politikacı olduğu zaman hangi partiden olduğu da, kimi temsil ettiği de çok önemli değil. Bir takım iç işleyişler ve onlar içinde güç dengeleri var. Bizimle hiç ilgisi olmayan bir oyun oynuyorlar. Ve bu giderek daha kurumlaşmış bir şey olarak önümüze geliyor. Otoriter olmasının yanısıra bizden kopuk bir şey de...

SERPİL ÜŞÜR - Sonradan değiştiğini mi varsayıyorsun? Bana göre eskiden de siyaset böyleydi. Daha doğrusu şöyle tanımlayayım: Siyaset eskiden kurumlar, bunların işleyişleri, kurumların tarifleri ve kurumlar arası kurallar üzerine bir bilgi olarak tanımlanıyordu. Şimdi, kurumların kendilerine dayandırdıkları temel anlamların sorgulanmasına dönüştü.

AKSU BORA - Ben gerçekten değişiklik olduğunu düşünüyorum. "Bu adamlar bizi temsil ediyorlar" sadece bir yanılsama değildi. Hiçbir zaman çok şeffaf bir ilişki olmadı ama, bu kadar da kopuk değildi. Siyaseti sadece partilerle ilgili olarak düşünmeyin, mesela sendikaların, medyanın bir tür temsiliyeti vardı. Örneğin sendikacılar işçi geçmişi olan adamlardı. Bana bir değişme varmış gibi geliyor.

ESER KÖKER - Elbette bir kere meselenin daha fazla düşünülür olmasında, bu kopuşun çok belirgin hale gelmesinin büyük etkisi var. Ama eğer konuya buradan girersek, daha çok, katılımın sınırları içerisinde ya da var olan konumların değiştirilmesi yolunda bir noktada tıkanabiliriz. Bu konu tabii ki çok önemli ve bizi asıl ortak olarak diğer toplumsal kesimler, katmanlarla kesecek yer de orası. Fakat ben yeniden toplumu, yeniden siyaseti, yeniden iktidarı tanımlıyoruz, artık siyasallaşan

bir dünyada yaşıyoruz derken, dünyanın her yerinde bir meşruluk krizi var ve bunu aşmak için çaba giderek daha belirgin bir hale geliyor demek istiyorum. Nasıl belirgin bir hale geliyor? Benim için çok hoş bir örnek olduğu için söylüyorum, İngiltere gibi anayasa geleneğinin olmadığı bir ülkede, bir miktar aydın bir araya geliyor, bizim de bir yazılı anayasamız olsun diye bir kampanya açıyorsa, bu, bir şeyin göstergesidir. Yani, yazılı anayasalara bel bağlamanın değil, yeni bir toplum sözleşmesi yapmak zamanının geldiğine ilişkin bir şey.

Yeni toplum sözleşmeleri ne zaman yapılıyor? Tarafların görüşlerini net biçimde sergilemelerine izin verilen toplumsal ortamlarda yapıldığına dair bilgimiz var. Şimdi, dünya bu kadar belirsizken, böyle bir anın geldiğini söylemek tabii ki mümkün değil. Ama bizim bildiğimiz, bütün siyasal kurumların ya da mekanizmaların hepsinde büyük bir değişiklik yaşanıyor; bunu biliyoruz. Dolayısıyla biz artık siyaseti, birilerinin iktidarı elde etmesi diye tanımlayan bir toplum analizinden vazgeçmiş durumdayız. Toplum artık bireylerin basit aritmetik toplamından ibaret bir şey, yahut bütün parçaların birbiriyle uyum içerisinde oldukları, düzenin sağlandığı bir yer olarak da tanımlanmıyor. Toplum, farklılıkların olduğu, onların birbiriyle çekiştiği, içindeki çok başka başka yaşamsal düzeyler aracılığıyla tanımlanan bir bütün ya da bir bütünü kurma biçimi olarak tanımlanıyor.

SERPİL ÜŞÜR - Ben bunu bir siyaset anlayışının çöküşü, bunun karşısında yeni bir siyaset anlayışının tanımlanmaya çalışılması olanak görüyorum. İktidarı ele geçirme ve paylaşma olarak tanımlanan siyasetin meşrulaştırıldığı temel anlamlar ve kavramlar erozyona uğradı. Bu siyaset anlayışı bir taraftan da şöyle bir ikilemi, siyasetin öznesini ve nesnesini, yani siyaset yapan ve adına siyaset yapılan ikilemini içeriyordu.

Adına siyaset yapılanlar, ciddi olarak kendi yaşamlarını, kendi sorunlarını dile getirememeyle karşı karşıyalar. Bunun başında da kadınlar geliyor. Bir siyasetin nesnesi deyince, en temel gruplardan biri kadınlar. Başka toplumsal gruplar da var. Bu meşruluk krizi ya da anlamların eleştirilmesiyle ortaya çıkan yeni boşluk, farklılıklar üzerine kurulmuş yeni bir siyaset anlayışını doğuruyor.

ESER KÖKER - Ama işte bir tane değil bu. Aksu aslında siyasetin dışındaki dünya, siyasetin arındırıldığı dünya derken,

belki bir tür ona da gönderme yapıyordu: biri batarken, ötekisi çok kuvvetli bir biçimde ortaya çıkmıyor. İçinde yaşamakta çok zorlandığımız bugünlerde bunu daha da çok hissettiğimiz, hiçbir zaman tam içinde olamadığımız dünyanın, en önemli problemi olan şey de tek değildi; tek bir siyaset anlayışından bahsedilemezdi. Yeni çıkan siyaset anlayışları da o kadar çok ki...

AKSU BORA - Daha açık olması için feminizmden bahsetmek bana iyi geliyor. Farklı bir politika yapma anlayışı ortaya çıktı dedin ya, feminizmin buna karşı söylediği oldukça bütünlüklü, tutarlı şeyler vardı. Feminizmin içinde de böyle farklılıklar oldu. Demin söylediğim siyasetsizleştirmeyle bağlantısını şuradan kurabilirim, Türkiye'de de feministlerin önemli bır kısmı farklılık siyaseti yaptılar ve kadın çıkarları, kadınlık durumu, kadın hakları vb. gibi kadınlık hakkında öneriler ürettiler. Ama bunu eğer bir politik anlayış haline getiremez, yani bildik anlamda, herkesi kapsayan, dünyanın nasıl olması gerektiğine ilişkin, iyiyi arama anlamında buna bir siyasi anlam yükleyemezsen, o zaman çöken politikaya alternatif bir şey getirmiş olmuyorsun. Bunu yapan başka gruplar da var, feminizm de onlardan bir tanesi olabilir, olmayabilir de.

SERPİL ÜŞÜR - Orada siyaset artık farklılıklara, kendi tanımladıkları biçimde özgürlük tanıyan bir siyaset olmak zorunda. Bir şeyi ele geçiren, yitiren, sahiplenen, kurumlar arası bir savaş, gruplararası bir savaş değil, insanın kendi yaşamına, kendi sorunlarına, kendi özgürlük problemine ilişkin bir sözü dile getirdiği, dolayısıyla hiçbir zaman, tek, bütünlükçü olamıyacak bir siyaset. Aynı zamanda şu da demek : Kimsenin, bir diğeri adına siyaset yapamayacağı bir yeni siyaset. Siyaseti bir iktidar sorunu, bir ele geçirme sorunu değil, bir özgürleşme, özgürlüğü gerçekleştirme, kendi farkını dile getirebilme ve bunu da kimseye devretmeme olarak alan bir siyaset tanımı bu. Bunun içinde feministler de var, etnik gruplar da var. Bir sürü farklı politika yapma biçimlerini bu siyaset tarzı altında toplayabiliriz.

AKSU BORA - Benim söylemek istediğim şu, kendi farklılığını ve farklı noktanı dile getirme ve özgürleşme mücadelesini eğer bir tür bütünlük içine sokamazsan, o zaman bir çıkar grubu olmak durumunda kalıyorsun. Bence Türkiye dışında feminizmin çok ciddi tartışması gereken, tartışmaya da başladığı şey, böyle bir şey.

SERPİL ÜŞÜR - Ortak çıkar, ya da genel çıkar dediğimiz kavramlar bugüne kadar tek, evrensel, homojen bir kamusal ya da toplumsal alan varsayımına dayanıyordu. Yeni siyaset tarzı bunu parçalıyor. Artık herkes farklı konumundan, farklı olarak durduğu yerden bir ortak çıkar arama noktasına geliyor. Bu artık çıkar grubu politikası değil, farklı bir şey.

AKSU BORA - Bu farkın nerede olduğunu söylemek lazım. Liberal anlayıştan farklı bir şey olduğunu biliyoruz, ama bunu nasıl ifade edebiliriz? Ne farkı var? Farklı farklı gruplar ve farklı çıkarlar söz konusu ve herkes başka bir şey söylüyor. Bu zaten liberal düşüncenin de içinde olan bir şey. Bizim onlardan farkımız ne?

SERPİL ÜŞÜR - O fark sanıyorum şöyle bir yerde: Ortak soyut çıkara kendini uydurmak, orada eşitlenmek. O eşitliğin içine kendi farklarını törpüleyerek, köşelerini yumuşatarak girme zorunluluğunu hissediyorsun. Sanıyorum bana göre fark burada.

AKSU BORA - İktidarı ele geçirme mücadelesi olmadığını düşünsen bile, bu şekilde nasıl siyaset yapılabilir? Aslında bu bir soru; cevap değil.

ESER KÖKER - Ama burada hemen feminist hareketin buna ürettiği bir cevabı söylemek lazım. Daha önce tanımlanan kavramlar arasında bir de çıkar var tabii. Bu çıkardan ne anlıyoruz? Demin Serpil ısrarla söylerken, özgürleşme diye bir problemi öne çıkardı ve yaygın ya da egemen siyaset etme anlayışının dışındaki siyaset etme anlayışlarının, bir tür ehlileştirme problemini dikkate alanlarca çiçeklendirileceğini söyledi. Peki özgürleşme denilen problem de nasıl anlaşılıyor? Tabii Serpil'in ona cevabı var, diyor ki, bir kere somut olarak gündelik hayatın içinden çıkacak sorunlardan, orada yaşanılan ilişki ağlarının içinden yükselecek bir özgürleşme problemi tanımlanacak. Bu tabii ki, herkesin gündelik hayatında onu rahatsız eden, onu engelleyen, diğerleriyle birarada olma problemini daha rahat aşmasına sebep olacak bir çıkar olmalı.

Çok net ortaya çıkan şey, bir kere birarada olmak problemi çok önemli bir şey. Kadınlar da dahil olmak üzere bir çok düşünce ya da politik hareket her şeyden önce birarada olmanın yeni biçimlerini keşfetme diye ortaya çıkar. Biz kendi biraradalığımızı nasıl kuracağız? Biz ne üretebiliyoruz bi-

raradayken? Nasıl daha mutlu oluyoruz? Nasıl daha iyi eğlenebiliyoruz? gibi çok ciddi bir sorun bugün karşımızda duruyor.

Bu biraradalık herkesin kendi isteklerini gerçekleştirebilmesi, kendi benini keşfetmesi ve buna uygun yaşam tarzına yakın olanlarla birarada olması anlamında düşünülüyorsa ya da buna göre tanımlanıyorsa, o zaman klasik liberalizmden bir farkı kalmıyor. Bunun çevrildiği nokta, biz yeni birlikteliğimizi, bu acılı, zor, kavgalı dünyanın içindeki biraradalığımızı nasıl kuracağız?

AKSU BORA - Siyaset diye bir alanın yeniden tanımlanması gerekiyor. Farklılıklar üzerine vurgu vurulduğu zaman onu biraz ihmal ediyoruz gibi geliyor. Yeni bir siyaset alanı tanımlamadığın zaman, bir adım geride kalıyorsun ve kendi bulunduğun yerden bir şeyler yapmaya çalışıyorsun. Ama bu, birarada nasıl daha iyi yaşarız, bunu kurmanın yolları nelerdir sorusunu sormanı engelleyen bir şey oluyor. Biz dediğin şey, "biz kadınlar" bile olamıyor, giderek parçalanıyor. Farklı kadınlar farklı bizler tanımlıyorlar ve bulundukları yerlerden bir şeyler yapıyorlar. Ama onu aşmak için tekrar politikaya dönmek lazım. Nasıl bir politik alan tanımlayacağız gibi bir şey.

SERPİL ÜŞÜR - Yeni politik alanda farklı farklı grupları ortak kesen bir anlam alanı bulabilir miyiz? Bence mevcut klasik siyaset yapma anlayışının ne kadar otoriter ve tahakkümcü olduğunu keşfeden, sadece kadınlar değil bütün ezilenler için sanıyorum siyasetin tahakkümcü, otoriter içeriğini, anlamlarını radikal bir biçimde dönüştüren yeni bir siyaset anlayışı kurma bir ortak alan olabilir. Bu siyaset, demin söylediğim gibi özgürleştirici bir siyasettir. Onun ötesinde de bir ortak nokta bulmak çok zor. Belki terminolojimizi değiştirmek gerekiyor. Ortak çıkar ya da ortak alan değil, birlikte bir şey yapabilme veya işbirliği içinde bir şey yapabilme, yeni bir siyaset anlayışı dememiz gerekir. Yani bu bütüncüllük, totallik anlamlarını da dışlayan yeni bir siyaset.

ESER KÖKER - Ben tam tersini söylemeye çalıştım. Yani bütüncüllük, totallik, kolektivizm, ortak iyi, kamu çıkarı, genel yarar dediğimiz zaman, zincir çok açık. Yani biraz da yapılanmadan yola çıkarak, önünde gitmek değil, arkasında kalmak gibi bir problemi dile getiriyoruz. Çünkü biz bunları birarada keşfetmedik. Kadınların biraradalığı problemliydi, yaşamları

zordu, bunlar biraraya geldiler, bu zorlukları aşmak için yollar buldular. Yani ister Batı coğrafyasında, ister bu topraklar üzerinde en basitinden bir hayalgücü ürünü olan, bir zamanlar imkansız gibi gelen, kadınlar birbirine inanılmaz hikayelerini anlattılar, hallerini anlattılar, ona ad taktılar, gruplar dediler, bilinç yükseltme grupları dediler, kadın sığınma evleri dediler, kadın bilim konseyleri dediler, orada bir tarih yaratmaya çalıştılar, bir tip yaratmaya çalıştılar, tüm kadınların model arama ihtiyaçlarına cevap olsun diye kahramanlar dolaştırmaya başladılar. Şimdi bütün bu yapılanlardan sonra geriye dönüyoruz ve diyoruz ki, kadınlar kendilerini keşfetme serüveninin belli bir noktasındalar, artık diğerleriyle işbirliğine geçebilirler, bunu kabul edenlerle beraber farklılıklar üzerinde oturup, konuşabilirler. Bu bana olanın aynısını tekrarlamak gibi geliyor. Açılımcı gibi gelmiyor. Kadın politikasına dair bir şey söylemiyor.

Benim izleyebildiğim kadarıyla, hem Türkiye'de hem de bu konunun tartışıldığı diğer ülkelerde şöyle bir problem var: Bu ortaklıktan uzaklaşıldığı zaman ister istemez bir kadın bireyin oluşumu, kadın tarihsel öznenin kurtuluşu gibi bir noktayı deklare etmiş oluyoruz. Yani kadın birey de, diğerleriyle birlikte, kendi çıkarlarını bilecek. Burada yine bir ayrım: Kadın da kendisini tıpkı diğer cins gibi ben ve ben olmayan diye ayırıyor. Hatta Türkiye'de feminizmin yükselmesiyle ilgili öyle tesbitler yapıldı ki, feminizm, bir kadın bireyin kendisini oluşturma, kadın öznenin kendisini yaratma potansiyelini 1980'den sonra ortaya çıkardı, zaten neoliberalizm de buna katkıda bulunduğu için serpildi, anlamında bu söyleniyor.

AKSU BORA - Her ne kadar bizim istediğimiz şey olmasa da, belki de bunda bir hakikat payı var.

ESER KÖKER - Ama bütün birarada olma hareketleri gibi, bu da, içindeki doğrulardan birini fazla abartma anlamına geliyor bana göre. Kadınlar niçin biraraya geldiler? Kadınların biraraya gelmekten başka, onun dışında bir problemleri yoktu. Zaten daha iyi ailelerden gelen, daha varlıklı, daha yetenekli olan, bazı engellemelerle birlikte, zaten var olan siyasal akışın içerisinde yerini alıyordu. Ama kadınlar ciddi olarak biraraya gelme zorunluluğunu hissettiler. Yaşamın çekilmez olduğu bir çok kadın tarafından zaten biliniyordu. Bu ifade edildi ve bu çe-

kilmezliği aşmak aracılığıyla onlar arasında ortak bir bağ kurulmaya çalışıldı. Bu bağ önemli bir bağ. Bu ilişki önemli bir ilişki ve bu, kadının kendini çıkarlarıyla birlikte var etmesi anlamından çok daha farklı bir şey.

SERPİL ÜŞÜR - O kadınların sıkıntı duydukları şeyi, tahakküm olarak nitelemekten niye kaçınıyorsun?

ESER KÖKER - Kaçınmıyorum. Tahakküm bunun bir parçası. Ama tahakküm dediğin zaman, en azından benim imgelemimde, öyle bir yanı var ki, zulüm, yenilgi, acıma duygularıyla karşıtlık oluşturuyor. Yani tahakküm varsa orada zulüm vardır. Kadınlar zulüm aracılığıyla biraraya gelmediler.

AKSU BORA - Şöyle bir şey söylenebilir, kadın erkek arasındaki engellenme ya da tahakküm ilişkisi, bir yandan kadın olarak seni ezerken, ilişkinin öbür tarafında da bir şeyler yapıyor. İlişkiyi değiştirmek, sadece tahakkümden kurtulmak anlamına gelmiyor, pozitif bir şey kurmak anlamına da geliyor. O yüzden tahakküm, bunun tamamı değil.

FEVZİYE SAYILAN - Belki de pozitif bir şey kurmak yolunda tıkanıklık var. Bu farklılık siyasetinin tıkandığı yer tam da böyle bir nokta. Aslında bir şeyi yeniden kurabilmek için, kadınların kısmi deneyimleri yeniden bir dünya örgütlemeye yetmedi. Bütün farklılık siyasetlerinin tıkandığı yer böyle bir şey. Çünkü bütün dünyayı, bütün toplumu eleştirmek gibi bir sorun var. Yani kadınların karşılaştığı sömürü diyelim, baskı diyelim ya da dışlanma, sistemin kendini sürdürdüğü bir çok mekanizmayla içiçe geçmiş; kendini çoğaltan bir yanı var. Farklılık siyasetleri önlerine kısa dönemli amaçlar koyduklarında, bunları elde ettiler; geri çekildiler. Hareketin kendisine baktığımız zaman, pratikte nerelerde tıkandı, onu daha iyi görüyoruz. Uzun dönemli amaçlar koydukları durumlarda da pasifize oldular. Yani bütün toplum eleştirisi gibi bir genişleme yapamadıkları sürece farklılık siyasetini yeni baştan üretmek zorunda kaldılar. Sistemin kendini sürdürmek zorunda olduğu baskı ve sömürü biçimleriyle ilişki kuran, genel bir alana geçiş yapılamadı. Bu alan da bence yine hak, eşitlik, özgürlük gibi bir şeyin yeniden tanımlanması ile çok ilgili. Mesela hak gibi bir kavram, farklılık siyaseti yapanlar için bir süre sonra sadece kendi hakları gibi bir görünüm aldı. Halbuki kadınların hakları, birçoklarının haklarıyla içiçe geçmiş durumdaydı. Ya da eşitlik gibi bir şey hafife alınmaya başlandı.

Çünkü sistemin içinde eşitlikten fazla özgürlük istiyoruz dendi. Ama eşitlik olmadan özgürlük zaten olmuyor. Ya da eşitlik sistem içinde de elde edilebilir bir yan... Mesela Batıdaki demokrasilere baktığımızda kadınlar sonuç olarak eşitlikçi toplumlarda yaşıyorlar. Bu büyük ölçüde gerçekleşti, ama özgürleşme yok. Çünkü tıkandığı yer tam da burası: özgür kimliklerden kalkarak siyaset yapma yolları. Bütün özgür kimliklerden çıkan farklılık siyasetinin tekrar kamusal alanda, ortak düzlemde yeniden kurulmasındaki sorunlar ne, kadınlar örneğin neler getirdiler gibi bir tartışmaya başlasak,

Kadınlar siyasetin kapsamını gerçek anlamda genişlettiler. Daha önce siyaset daha çok erkekler için ve erkekler arasında bir ilişki biçimiyken, en azından bir düzeyde genişlettiler. Kadınların siyasete soktuğu konular dolayısıyla, kadınların siyasete girmesini engelleyen bir çok şey kalkmış durumda. En azından sol siyaset için bu geçerli. Derneklerde, sendikalarda ya da partilerde, aile, cinsellik, özel yaşam, çocuğun nasıl yetiştirileceği, ya da örgüt içi ilişkiler konusunda kadınların söylediği çok geniş şeyler oldu. Bu düzeyde siyasetin kapsamını genişletti. Öte taraftan sol siyasetle ilgili başka bir şey yaptı: mesela teori nedir, nerede durur, kendimiz ve başkalarıyla kurduğumuz ilişkinin anlamı nedir, üzerine yeni sorular getirdi. Ama bunların politikası tam yapılamadı. Kadınlar bu farklılık siyasetinden dolayı özellikle karma örgütleri terk ettiler. Bu, erkek egemenliği altındaki örgütlerde bir dönüşümü engelledi. Kadınlar orada verilecek mücadeleden kaçındı ve sadece kendi örgütlerinde ve kendi kendilerini bir miktar tekrar eden, iletemeyen yapılara dönüştü.

Beri taraftan bunun şöyle bir sakıncası da çıktı: Kadın örgütleri içinde "kızkardeşlik" gibi bir şey çok öne çıktı. Bu kızkardeşlik bir çok kadının kendini ifade etmesini engelleyen, baskıcı bir uzlaşmaya dönüştü. Dolayısıyla kadın hareketi, bağımsız alanda elde ettiği deneyimi karma örgütlere taşıyamadı. Bu düzeyde bir karşılıklı etkileşim kurulamadı. Bu sadece kadınların sorunu değildi; bunun dışında hiç olmazsa solun sorunuydu. Bunu bir kısmı içtenlikli bir biçimde sorun etti ve çözümledi, ama genel anlamda bütün sol için hala dünyada fırsatçı bir yaklaşım söz konusu. Yani kadınların taleplerini alıp programlara koyma, ama en azından bunun politikasını yapmayı sadece kadınlara devretme, erkekleri katmama.

SERPİL ÜŞÜR - Burada şu iki konuya girebiliriz sanıyorum: Kadın hareketlerinin geçmişine biraz eleştirel bakmak ve o çerçevede de mesela bir taraftan eşitlikçi feminizme, onun politik düzlemine, bir taraftan da maternal feminizm dediğimiz kadın değerlerini öne çıkartan feminizme daha bir eleştirel bakmak ve yeni bir şey üretmek. Bu iki noktaya belki geçebiliriz.

ESER KÖKER - Ben bir kere kadınların deneyimlerini karma örgütlere taşıyamamalarından ötürü sorumluluk altında kalarak eleştirilmesine karşı çıkıyorum. Burada gerçekten çok ciddi bir problem olduğunu düşünüyorum. Problem karma örgütlere girip girmeme meselesi değil. Bunu ben bir problem alanı olarak tanımlamıyorum. Çünkü, başından beri yardım diyoruz, egemen diyoruz, büyük bir şeyden bahsediyoruz, bir de onlar adına farklılık siyasetini sadece kadınlar yapmıyor, diğerleri de yapıyor diyoruz ve onlarla da en azından pratik olmasa bile bir yerlerde buluşulduğunu varsayıyoruz. Eğer varsayıyorsak bunu unutmamak lazım. İktidarın eviçi ilişkilerde nasıl düzenlendiğini önkabul içinde bulunan diğerlerinin de, bütün var olan konularda, bir biçimde buna dair bir ortak savaş alanı ya da cephe oluşturmaları lazım. Ama böyle bir şey hiç olmadı. Üstelik böyle bir buluşamama hali, kadınların kendi deneyimlerini oraya aktaramamaları nedeniyle olmadı. Kadınların deneyimlerini zenginleştirmelerinde bir tıkanıklıktan söz edilecekse; bu en azından karma alandaki bir tıkanıklık değil.

Kadınların biraraya gelme biçimlerinde yarım keşfedilen bir şey var: kızkardeşlik. Bu kızkardeşlik, tahakkümcü bir şeye dönüşmüşse, bu eski kızkardeşliktir. Ya da bir zamanlar ve hala var olan ve kendimizi en rahat biçimde hissettiğimiz kızkardeşlik biçimiyle ilgilidir; onun yerine yenisini koyamadığımızı gösterir. Yenisini koymak için birlikte olmaya ihtiyacımız var. Birlikte olmak için de kendimizi motive etmemiz ya da orada zenginleşmemiz gerekiyor.

AKSU BORA - Kadınların kendi örgütlerini kurmaları ve büyük ölçüde sol muhalif hareketten çekilmeleri, bir tecrit süreci diye değerlendirilebilir ve bu anlamda kötü bir şey değildir. Ama artık şu anda geldiği noktada bunu sorgulamak zorundayız. Baştan beri yapılmaması gereken bir şey değildi. Başka türlü olmazdı zaten, kendimizi keşfetmemiz ve birarada olmamızın nasıl olacağını kurmamız gerekliydi.

Kızkardeşliğin yerine bir şey koyamamak, birarada olamama problemi bence çok ayrı sebeplerden kaynaklanıyor. Giderek birbirine daha çok benzeyen kadınlar biraraya geldi; sonra bunun içinde daha çok benzeyenler... Bu erkeklerden kopuştan çok farklı bir şey olmayabilir aslında. Feminizmin bir alt kültüre dönüşmesi ve bunun çok problemli bir şey olması dediğimiz de bu. Bu anlamda bunu sorgulamamız ve politik olarak yeniden erkeklerle ilişkiye girmemiz lazım. Mesela hepimizin hayatında erkekler var, ama politik anlamda bir ilişki yok. Bu çok problemli bir şey.

ESER KÖKER - Bu doğru. Burada problem, kızkardeşliğin tesisi kadar, kendi dışımızdakilere, ister haklı ister haksız bir dereceye kadar kapalılık olabilir, ama bunun karma örgütlerden kopmayla çok bire bir ilişki yok. Elbette hetoroseksüel kadınlar olarak, hayatımızda büyük yer tutan erkeklerle başedebilmenin tepkisel yollarını bulabildiğimiz kadar, onun daha yukarı düzeylerdeki yollarını da bulmak ve onlarla birlikte olmak hallerini de bizim yenikızkardeşlik dediğimiz şeyin içerisinde olmalı. Ama şimdi bir taraftan bakıyoruz, en çarpıcı örneklerden bir tanesi kadın komünleri. Bu çok hoş bir fikir gibi geliyor; içinde yaşayanların kendilerini rahat, mutlu, güneşin altında hissettiklerini düşünüyorum. Sahiden günışığı, aydınlığı varsa öyle yerlerde olmalı. Ama yine bu komün ve benzeri yapılara bakıyorum, bunlar modern dünyanın yaşam alanları değil. Öyle bir geçmişe, altın zamanlara ait bir şey ki, onun yerine kadın sığınma evleri kombinasyonu olabilir. Ama o da yine bir mağduriyet altında toplanıyor. Peki ne olabilir? İşte benim derdim, politik olarak da bunu anlamlandırma, kendini o nitelikleri ile ifade edebilmiş kadınlarla birlikte olunduğu zaman birarada olma problemini aşmak. Çok güzel komünler, ama komünlerde kalabilenlerin süreksizliği esas. Yani geliyorlar, kalıyorlar ve gidiyorlar. Ancak belirli zamanlarda kadınların hayatları orada geçiyor. Ama içinde yaşadığımız çağda, komün benzeri kadın birliktelikleri de süreksizliğe, geçiciliğe, bir yerden bir yere savrulmaya çok meyilli olmak durumunda. Bunu aşan bir örgütlenme biçimi yaratmak zorundayız. Birlikte olduğumuz yerler tabii ki olacak, ama ötekiler bunun dışında. Şimdi ütopyalarımız hep kadınların birlikte yaşamalarıyla ilgili. Lesbiyen misiniz? Gündelik hayatınızı bunun içine nasıl sokacaksınız? Mümkün mü? Yine kapatıyorsunuz.

AKSU BORA - Fazla basit gibi görünebilir, ama bir yerde bu memlekette kadın hareketi varsa, o zaman bu kadın hareketinin bir parçası da karma örgütlerin içinde olacaktır. O karma örgütün içindeki kadınlar, o örgütü dönüştürürken, taleplerini, yapısını ve herşeyi etkilerken, dışarıdaki kadınlardan güç alacaklardır. Bir yerde kadın hareketi yükseliyorsa, söylediği anlamlı laflar varsa ve politik önderlik gibi bir şey sağlayabildiyse, gündem belirliyorsa, öteki örgütlerin etkilenmemesi mümkün değil. Onun içinde kadınlar olmadığı sürece bu etkilenme hem en aza inecektir hem de çok anlamı olmayacaktır.

FEVZİYE SAYILAN - Üstelik bir kısmı hem orada hem burada olacaktır.

SERPİL ÜŞÜR - Benim bir itirazım var. Kızkardeşlik kavramının Türkçede hiçbir anlamsal karşılığı olmadığını düşünüyorum. Bu "sisterhood" ve "brotherhood" İngilizceye ilişkin bir ayrıntı. Bunun yerine kadın dayanışması, kadın birlikteliği, kullanılabilir. Bu bana biraz çeviri geliyor. Türkçe'de din kardeşliği vardır, kan kardeşliği vardır, ama kızkardeşliğin anlamsal bir karşılığı yok. Haremlik-selamlık mesela bir ayrım. Haremlik deyince herkes ne dediğinizi anlar.

FEVZİYE SAYILAN - Ama kızkardeşlik Türkiye'de ideolojik olarak da kullanıldı.

SERPİL ÜŞÜR - Kadın hareketi kendi dilini de keşfetmek zorunda. Mutlaka evrensel bir kavram kullanmak zorunda değiliz. Kendi dilimize uygun bir karşılık bulabiliriz. Yeter ki, aynı anlamı ifade etsin. Bence temel kaygı anlamı taşımak olmalıdır. Sözcük değişebilir, ama anlam değişmemek zorunda.

AKSU BORA - Serpil'in söylediğine şöyle bir yorum getirilebilir: Aslında Türkiye'deki kadın hareketi, Batıdakinden farklı olarak, bir önceki kuşakla problemini ana problem olarak koymadı. Orada ana -babaya karşı bir kardeşlerarası dayanışma vardı. 1968'i düşünürsek, orada bir gençlik hareketi vardı. Aileye, ana-babaya karşı bir şeydi. Türkiye'de başından itibaren pek öyle kurulmadı. Orada bir problem olabilir.

FEVZİYE SAYILAN - Kızkardeşlik diyelim ya da kadın dayanışması diyelim, onun bile farklılık politikasının kendinden dolayı yapılamaz bir şey haline gelmesi de ayrı bir sorun. Bir takım ilişkiler ağı içinde, özgürleştirici bir şey olmayıp, uzlaşmaya dönüşmesi bir yana, böyle bir şey bazı kadınları dı-

şarıda bırakmak için de formüle ediliyor. Belirli sosyal ilişkiler ağının içinde ya da kenarında duran kadınların ulaşabileceği, diğerlerini dışlayan bir şey. Kadın kurtuluş hareketinin kendisinin talepleri, en azından eğitim görmüş, meslek sahibi kadınların talepleri. Bu kadınların bilincinde bir dönüşüme tekabül ettiği ölçüde kızkardeşlik ya da kadın dayanışması da geniş kadın kesimlerini zaten dışında bırakan bir şeydi. Özellikle bu karma örgütler gibi bir şeye emin vurgu yaparken, kadın kurtuluş hareketi içine katılmamış büyük kadın kitlesinin mobilize olabileceğini düşündüm. İş yerlerinde, fabrikalarda çalışan kadınlar gibi... Hele ev kadınları bu ilişkilere girmek için en dezavantajlı gruptu. En çok ev kadınları üzerine konuşuldu, ama ev kadınlarının bunlara ulaşması hemen hemen mümkün değil. Çalışan kadınlar için biraz daha olanaklı bir şey. Tamamen ayrıcalık gibi bir şeye dönüşmüş durumda.

ESER KÖKER - Bir de öyle bir şey ki, sahiden o kan bağı ile o kızkardeşliği ya da kadın dayanışmasını en aktif bir biçimde yaşayan ve toplumsal hayatın tümünde o tür bir kardeşliği, kadınlararası iş yapmayı, birarada olmayı öğreten ve yaygın bir kadınlık halinde birarada buluşma da bu kadınlarda görülüyor. Dolayısıyla kızkardeşlik, doğal kadınlık aracılığıyla birarada olmuş olanı değiştiremeyişimizle ilgili güçlü bir etki yarattı. Çeviri gibi olmasının altında bu yatıyor. Okumuş, eğitim görmüş, orta sınıf, daha çok profesyonel mesleği olan kadınlar kendi aralarında yeni bir kızkardeşlik yapmaya çalışırlarken, bunun içinde, asıl doğal kızkardeşliği yaşayan, birbirleriyle yanyana durmada çok özgün deneyimleri olan bir kadın yoktu. Kadın olmanın, birlikte olma halini devşirme ve dönüştürmenin önemli bir ırmağından da yoksun kaldık.

ŞERPİL ÜŞÜR - Ben burada Türkiye'ye özgü bir tesadüfilik olduğunu düşünüyorum. Türkiye'de orta sınıf, okumuş, yazmış, kariyer sahibi, çalışan kadınların biraraya gelmesini engelleyen ciddi bir başka anlamsızlık daha vardı. Türkiye'nin kuruluşunda temel anlamları kurmuş olan Kemalizm, bu kadınları kurtulmuş kadınlar olarak tanımlamıştı. Bu kadınlar modernleşmeye ulaşmış, kurtulmuş kadınlardı. Dolayısıyla bir anlamda sorunları olmayan, ancak ve ancak görevleri başka kadınları kurtarmak olan kadınlar olarak tanımlamıştı. Bu kadınlar bunu aşarak buraya geldiler. Çok ciddi bir aşamaydı.

Aynı zamanda bizim bu ev kadını, öteki meslek olarak tanımladığımız kadınların bu konuda çok daha geleneksel bir kolaylaştırıcı söylemleri olduğunu düşünüyorum. Çünkü bu ev kadınlarının erkekler hakkında, toplumun, ailenin, akraba ilişkilerinin kendilerine nasıl zulmettikleri hakkında, şikayet uslubu üzerine kurulmuş bir dünyaları, bir genel söylemleri vardır. Onların bütün problemi, bütün bunları doğal, değiştirilemez, ebedi olarak görmeleriydi. Onlar onu aşamadılar.

ESER KÖKER - Böyle değil işte. Onlar başaramadılar değil, onlar da, ötekiler de biraraya gelemedi. Feminizmin bir siyaset olabilmesi için birbiriyle buluşma isteği yoğun kadınların birlikteliği esassa eğer, o siyasetin odağında bu yer alıyorsa, böyle bir arayışın yeniden formüle edilmesi lazım.

AKSU BORA - Tam meselenin özüne geldik aslında. Serpil'in söylediği, biraraya gelen kadınlardaki şikayet üslubu, aslında politik bir şeydi. Özel alanın dışına çıkarılamadığı da bence biraz soru işareti taşıyor. Nükhet'in bir makalesi vardı, İç Ege köylerinden birinde kadın ilişkileri ve orada kadınlar iktidar ilişkileri içinde nerelere oturuyor ve nasıl bütün köyün ilişkilerini kuruyorlar. Bu, bence bu yüzden çok önemli bir makaleydi. Kadınlar ilişkileri götüren, gündelik hayatın yeniden üretimini götüren insanlar olarak, birbirleriyle dayanışıyorlar ve bir dil kuruyorlar. Bu bir şikayet dili de olabilir, ama tarihe geçmeyen, sanki tarihin dışındaymış gibi cereyan eden bir şey. Bizim feministler olarak politikaya katmamız gereken şey de bu. Ama bu, bunun politik bir şey olmadığı anlamına gelmiyor.

SERPİL ÜŞÜR - Ama klasik anlamda örgüt değil. Bir örgüte, bir politik gündeme, bir politik talepler setine, yani kendini tanımlama ve ifade etme biçimine dönüşmüyor.

AKSU BORA - Bana, bir yandan böyle bir şeyi çok iyi bilirken, biraz da harcadık gibi geliyor. Bizim gibi kadınlar için politika konuşmak çok bildik bir şeydir. Belli bir tür ilişkiyi, belli bir tür konuşma biçimini gerektiren bir şeydir. Feministler de aslında bunun dışına çıkmadılar. Çıkmaya çalıştılar belki, bunun ciddi acıları çekildi, ama böyle bir kanalı kapatan bir yanı da oldu. Onu yeniden açmanın yollarını bulmamız lazım.

SERPİL ÜŞÜR - Çünkü biz hala kültürel geleneğin içinde yaşıyoruz. Yani Kemalizmin, liberalizmin siyaset tarzlarının geleneği içinde yaşıyoruz.

AKSU BORA - Bu, gruplarda benim çok fazla gözlediğim bir şeydir, politik bir şey yapacaksak ve farklı kadınlar varsa, başka bir ilişkiyle gider, ama öyle bir şey yoksa iş biter; rahatlarsın, bambaşka bir şey çıkar. Bekaret kampanyasında en güzel konuşmalar toplantının gevşediği noktalarda çıktı. Çünkü orada kadınlar sahiden kendileri olarak konuşuyorlardı.

ESER KÖKER - Benim söylemek istediğim şey şu: Diğerleriyle birlikte, yani diğer tüm kesimlerle birlikte olurken, biz şöyle arkamıza döndüğümüzde, sağımıza solumuza baktığımızda, eğer orada annemiz yoksa, kızkardeşimiz yoksa, biz kimi arıyoruz?

SERPİL ÜŞÜR - Annemiz olamaz, çünkü Türkiye'de 1960'lar yaşandı.

ESER KÖKER - Fizyolojik ve de biyolojik olarak bir anne düşünmüyorum.

SERPİL ÜŞÜR - Kuşaklar arasındaki kopuş anlamında söylüyorum. Türkiye çok kısa bir dönemde, çok ciddi bir kuşaklararası savaş yaşadı. Dolayısıyla bizim kuşağımızdan onu beklemek zor gibi geliyor.

ESER KÖKER - Feminizm, üzerine basa basa, bütün politik girişimin altında bir tek şunu söyledi: Bulunduğun yerde, bulunduğun mekanda, yani zamanla mekan arasında, yaşadığın politik hayat içerisinde neyi değiştirebiliyorsun ve yanındaki kadınlarla birlikte neyi güzelleştirebiliyorsun? Bu biyolojik bir anne değil, yaş olarak da anne değil... Ben gündelik hayatını senden farklı yaşayan ve sahiden annelik mesleğiyle yaşamını sürdüren, ama bir çocukla başetmenin ya da bir çocuğun göbeğini kesmenin, onu özgürleştirmenin, kendinden ayırmanın bir biçimde ilmini keşfetmekte yalnız başına savaşan kadınla birlikte olmayı kastediyorum.

AKSU BORA - Şöyle bir şey de var, bir unutma zamanı geçirdik gibi geliyor bana. Ben kendi hayatımda böyle bir şey düşünebilirim. Erkeklerle kadınlar diye bir şeyin olduğunu unuttuk. Kendini kadın olarak görmek ve bu toplumda kadın olarak var olmanın nasıl bir şey olduğunu anlamak gibi bir şeyi unuttuk, daha büyük şeyler düşünür olduk. Şimdi onu tekrar açmak zorundayız.

ESER KÖKER - Diğerleri derken erkekler geliyor aklıma, onlarla birlikte olmanın yolu da tam buradan geçiyor. Adam ne

zaman baba olacağını biliyor, ama ben ne zaman anne olacağımı bilmiyorum. Biyolojik ve doğal bir anne-babalığı kastetmiyorum. Müdürün ya da patronun sana gelip "ben senin babanım" dediği zaman, sen bir şey anlıyorsun. Ama sen gidip birine "ben senin annenim" dersen bir şey anlamıyor. Zaten sen kendin de diyemezsin.

AKSU BORA - Ben kendi adıma konuşuyorum, benim için feminizmi keşfetmek asla annemle büyükannemle ilişkimi, onların ne yaşadığını keşfetmem, düşünmem, bilmem değildi. Yine çok bildik kanallardan geçerek, Marksizm'in neleri eksik bıraktığını tamamen teoriden keşfettim. Büyük ölçüde bu memleketteki kadınlar için de öyle olduğunu düşünüyorum. Feminizmin ilk çıktığı zamanları düşünün, bir yandan çok kişisel şeyler yazılıyordu, ama bir yandan da yine teoriden çıkılmıştı. Kişisel şeyleri yazmak da batıdan aktarılmış bir şeydi.

SERPİL ÜŞÜR - Sadece teoriden çıkıldığını düşünmüyorum. Onun yanında bizim kuşağın kamusal alandaki varolma biçimlerinin bizi nasıl dışladığıyla ilgili, ciddi, somut, gerçek problemimiz vardı. Siyasal kurumlar içinde, iş yaşantısında, partilerde, derneklerde, örgütlerde bizim durup dururken neden dışlandığımız, adı konmayan, üzerinde tartışılmayan bir mekanizma tarafından dışlandığımıza ilişkin problemimiz vardı. Bu da somut bir problemdi.

AKSU BORA - Bu problemi ben teorik süreçten, yani feministlerle ilişkiye girdikten sonra farkettim.

FEVZİYE SAYILAN - Bu çok bilince çıkmayan bir şeydi. Çünkü çok büyük bir kadın kitlesi zaten Türkiye'de bunların çok uzağında yaşıyor.

ESER KÖKER - Ben yine sözü oraya getireceğim. eğer teorik metinler aracılığıyla kendi gerçekliğimizi kuruyorsak, o metinler bize şunu söylüyor ki, bu iş o coğrafyadan bağımsız olamıyor. Batı üstün görmeciliğinin uzantıları bir biçimde buraya da kolaylıkla girdi. Çok tuhaf bir şey, bir "Türk kadınları", ya da "kadınlarımız, hanımlarımız" söylemi var. Bu yukarıdan geliyor. Buna karşı da bir popüler anlatım var: Hep birlikte diyerek hiçbir şey üretememek hali.

Üç büyük kentin dışında kentler var. Bu kentlerde yaşanan kadın hayatları var ve bu kadar bilgisiz kaldığımız, bu kadar simgesiz kaldığımız, bu kadar inançsız ve iletişimsiz kaldığımız

bir dönemi bir daha yaşayabilir miyiz bilmiyorum. Biz artık bu dünyanın içinden bire bir bilgi almak olanaklarına sahip değiliz. Yani hemşirelik bağlantısını bir tarafa bıraktım, hemşehrilik bağlantısı ile de bir tarafa gidemiyoruz, çünkü artık bir kentimiz de yok. Tabii ki bir takım kadınlar bazı siyasal kurumların içinde bulunacaklar, elbette ki karma yapıların içerisinde birarada olacağız; bu zaten doğal bir akış. Doğallığı şurada: Bunun için çok fazla dipten bir yeniden kurma gerekmiyor. Yani bunu söyleyen kadınlar arkalarında bir pratik geçmiş, önemli bir sol geçmiş yaşıyorlar. Doğallık burada.

SERPİL ÜŞÜR - Problem orada başlıyor. Eleştirilmesi gereken nokta orada. Kadın Türkiye'de iki yüz yıldır o anlamda politikanın içinde. Kadınlar ister sarayda, ister hükümette, ister parlamentoda, ister dernekte, ister mahalle muhtarlığında zaten vardı. Kadınların siyasi deneyimleri de vardı. Bugün bütün bu deneyimlerin hala bir şeyi dönüştürememiş olmasının nedenini tartışmak durumundayız. Bence temel nedenlerden bir tanesi, kadınların bütün bu yekpare, bütünlükçü ve erkek değerlerinden kurulmuş kamusal alana birey olarak girmeye çalışmaları. Kopma burada başlıyor. Kadınlar bireysel olarak siyaset yaptığı andan itibaren, dönüştürme pratiğini bırakıp, taklit etme pratiğine başlıyorlar. Dönüştürmeye çalıştığın noktada zaten başarısız oluyorsun. Eğer bugün mevcut toplumsal dünyayı kadınları da özgürleştirecek biçimde radikal olarak değiştirmek istiyorsak, bireysel siyasetten vazgeçmemiz lazım.

İkinci aşamada da karşımıza çıkan her anlama eleştirel bakmayı öğrenmemiz lazım. Sanıyorum kadın hareketinin radikal noktası da burada olacak. Yani anlamlar üzerinde bir savaşın, önemli bir savaş olduğunu (postmodernizme referans anlamında söylemiyorum bunu) kabullenmek gerekiyor. Bizi dışlayan süreçlerin önemli bir kesiminin, anlamların oluşumu sürecinde kurulduğunu kavramamız gerekli. Duygusal-akılcı ikilemi, doğal-tarihsel ikilemi, özel-kamusal ikilemi vb... Bu anlamlar ne kadar birbirini dışlayan kavramlar olarak kuruluyorsa o kadar otoriter oluyor, o kadar ikisi arasında bir hiyerarşi kuruyor ve kadınlar hep bu anlamın hükmedilen tarafında yer aldığı için süreçlerden dışlanmış oluyorlar. Dolayısıyla siyaset yapmanın yeni bir alanını da anlamlar üzerinde mücadele diye düşünüyorum.

ESER KÖKER - Anlam dediğin şey zaten bizim konuştuğumuz şey. Yani eğer anlamlar diyorsan bir kere çoğuldan bahsediyorsun ve bir yerde de bir kadın komitesi hareketi varsa, feminist hareket varsa, kendi çerçevesini yaratmak zorunda. Zaten problem burada çıkıyor. Siyasetle reel olarak uğraşan kadınlar da bunun içinde.

FEVZİYE SAYILAN - Kadın kurtuluş hareketinin dışında da, muazzam bir politize olmuş kadın kitlesi var. İstanbul'daki kurultayda görüldü. Bunlarla yanyana durulamıyor. Kapsayıcı örgütler mi kurmak gerekiyor? Yoksa karma örgütlere mi gitmek gerekiyor? Bu tercihler bir dönem yapıldı; bir çıkış yolu bulunamadı. Sorun hala böyle bir sorun. Gecekondulu kadın çok daha açık bir baskıyla yüzyüze, ona nasıl gideceğiz vb. tartışıldı. Ama kendi adına konuşmanın sınırlarına ulaşıldığı zaman, kadın hareketinin önüne genişleme diye bir sorun gelmişti. İdeolojik bağımsızlık için, bağımsız bir kadın hareketi gerekiyordu ve o, iyi bir çekirdekti aslında. Ama onun daha geniş kesimlere nasıl yayılacağı, nasıl ulaşacağı ya da bu ulaşmanın ille örgütsel bir kanaldan mı gitmesi gerektiği konusunda bir şey yapılamadı ve böylece bir durgunluğa girildi. Mutlaka yeni bir örgütlenme yolu olmaz da, kendi adına konuşan her birim yeniden örgütlenebilir. Sendikaların kadın komisyonları belki bugün buna denk düşen bir şey. Meslek odalarında da bu tür şeyler var.

AKSU BORA - Aslında senin anlamları sorgulama dediğin şeyi, bir takım siyasi partilerden gelen kadınlarla ilgili olarak söylediğin zaman bana çok hitap ediyor. Ama feminist hareket için söylediğin zaman, doğru değil. Çünkü feminist hareketin problemi anlamlar kurmak ve anlamları sorgulamak değil de artık örgütlenmeyle ilgili bir şey. Oldukça kurulmuş bir söylemi var ve aslında onu geliştirmesi de mümkün. Çok sağlam bir temeli de var diye düşünüyorum. Ama bu nasıl yayılacak, nasıl bir örgütlenme modeli kuracak, politikaya ilişkin söylediğimiz yeni şeyleri nasıl başkalarına da anlatıp, birlikte bir şey yapmanın yollarını bulacağız, problem bu artık.

ESER KÖKER - Sizler bir geri çekilmeden, durgunluk döneminden, durgunluk halinden söz ediyorsunuz. Bu durgunluk halinin içinde örgütlenme, genişleme var. Benim buraya itirazım şöyle bir noktada yoğunlaşıyor: Türkiye'de feminist hareketin bu

zamana kadar almış olduğu mesafeye bir gönderme yaparak, burada ortaya çıkan sorun, kapsayıcılık değil, karma örgütlerde nasıl birlikte olunacağı da değil. İnsanlar orada nasıl birlikte olacaklarına dair bir formülasyonu kendileri gerçekleştirebiliyorlar. Fakat eğer sorun anlam kurmak ise, bu topraklar üzerinde anlam kurmada derin bir zaaf var. Ama bu zaaf durgunluğa falan girmiş değil; hep böyleydi. Başında aynı zaafla doğdu, belki iyi ki de öyle doğdu, bu hastalık gibi bir şey değil ki, onu iyileştirelim; belki böyle doğmasında bir mana var. Fakat asıl önemlisi, şimdi ortalıkta dolaşan, işadamı, politikacı, profesör, doktor, mühendis hanım kimliğindeki kadınların aynı lafları çok fazla söylemesi. Politik olmak benim için diğerleriyle birlikte olmak ve bir şeyler yaratmaksa, bu laflarla, iletişim kurma anlamında, mesafe giderek azalacağı yerde artıyor. Bunu söylerken de çok nesnel bir yere dayanıyorum: Bu gibi okumuş yazmış kadın oranında çok büyük bir patlama olmadığı ya da iş hayatımızda istihdam sorunu büyük ölçüde çözülmediği sürece, böyle bir girişim söz konusu değildir. Ayrıca edebiyat tarihimiz yok, kadın tarihimiz yok, bilimkurgu türünde yazılmış romanlarımız yok; popüler anlamda beyaz dizileri eleştiren, ama eleştirirken onu değiştirmeye çalışan Fay Weldon'umuz yok. Şimdi biz oraya çok ciddi döpiyeslerimiz, başımızda stroskoplarımızla çıkıp, orada akıl ve fikir vermelerin yanında söze yönelik bir kitlenme yaşıyoruz.

AKSU BORA - Bence tersinden bakmak lazım. Bu sahiden örgütlenmeyle ilgili bir problem. Çünkü ancak başkalarıyla karşılaştığın zaman bunu aşabiliyorsun. Tıkanmamız orada. Şimdiden sonra teori üzerinde çalışarak bir şey yapacak değiliz. Dolayısıyla tıkanıklık, başkalarıyla karşılaşmamızı sağlayan bir şey kuramamamız ile ilgili.

ESER KÖKER - Elbette. Ben bunu en baştan söyledim. Şimdi bunun sonuçları itibariyle kendime göre bir mesafe alıyorum. Asıl önemlisi, sözün böyle neredeyse tekleşmesi, siyasetlere izin vermeyecek ölçüde bazı egemen sözlerle buluşup, o şekle dökülmesi, diğerlerine birlikte olma yolunu engelliyor. Yani bunu da içine alan bir nedenden ötürü birlikte olamıyorsun.

AKSU BORA - Birlikte olamadığın için öylesin.

ESER KÖKER - Ne kadar çoğuz bu toplumda. O kadar farklı kimliklerimiz ve yaşama biçimlerimiz var. Bu kimliklerden bir ta-

nesi ya da iki tanesi çok ağırlık kazanmışsa bu şunu gösterir: Sadece onlar biraraya geliyor, ötekiler biraraya gelemiyor. Bizim Türkiye'deki hayat alanlarını tanımamız ve onunla ilgili bir bilgi çokluğuna ulaşmamız gerekiyor. Bu yalnız örgütlenme problemi değil.

AKSU BORA - Ama işte o zaman ne yapacaksın? Debeleneceksin, debeleneceksin, sendikalara gideceksin çalışacaksın, kitle örgütlerine gideceksin çalışacaksın, belki bir müşterek lokal kuracaksın, kadınevi kuracaksın vb... Örgütlenme dediğin şey tamamen bu. Yoksa bir örgüt kuralım, tüzük yazalım, oraya insanları çağıralım gibi bir şey tabii ki, değil. Ayrıca başkalarıyla ilişki kurmak, kadın sözünü geliştirmenin tek yolu da değil. Onu da biliyorum. Aslında feminizm ciddi olarak Türkiye'nin politik gündemini etkilileyebildiyse, çok iyi örgütlendiği için değil, çok iyi bir söz olduğu içindi. Böyle bir kanal da var ve bunun devam ettirilmesi de lazım.

SERPİL ÜŞÜR - Ben o sürecin o kadar eleştiriyi gerektirmeyen bir süreç olarak yaşandığını düşünmüyorum. Bütün o süreçte biz mesela hep kamusal olana, formel olana küçümseyerek, bir tür dışlayarak baktık. Şimdi kafamızı çarptığımız yer, sanıyorum böyle bir yer.

Türkiye'de siyaset yapan kadınlar var. Kadınlar tek tek kendi bireyleri adına siyaset yapıyorlar. Özellikle siyasi partilere baktığımızda bu kadınların sırtlarını dayadıkları tek yer partilerinin hiyerarşileri. Başka dayanabilecekleri hiçbir yer yok. O nedenle de çok ciddi biçimde başarısızlığa uğruyorlar. Hiçbir şekilde bulundukları alanı anlam olarak sorgulama olanağına da sahip olmuyorlar.

AKSU BORA - Dediğin bir ölçüde doğru, ama orada bir değişim gözlenebilir. Bu partilerdeki kadınları çok iyi bilmiyorum, ama en azından o kadınlar bundan on yıl önce, "kadın ve siyaset" diye bir şey yapmazlardı; şimdi yapıyorlar. Sol örgütlerdeki bir çok kadın "Emekçi Kadınlar Birliği" diye bir kadın örgütü kurdular. Bu yeni bir şey.

ESER KÖKER - Tabii ki Türkiye'de feminist politika çok yol aldı ve kamu hayatında etkili olan siyasal kurumlar da bundan çok etkilendiler; komisyonlar, kollar vb. kurdular. Bu genişlemenin altını çiziyorum. Şimdi asıl önemli sonuç şurada: Kadınlar ciddi biçimde biraraya geldikleri zaman, ister bu reel bir

mekanizmanın içinde olsun, ister birlikte bir iş örgütlemeye kalksınlar (bunun özellikle bu ülkede olduğunu düşünüyorum) insanlar arasında olduğu gibi, kadınlar arasında da güven çok az. İnsanların yalan söyleme potansiyellerinin, kadınların yalan söyleme potansiyellerini de içine alacak şekilde daha yüksek olduğunu, temel hakların çok rahatlıkla birbirine karıştığını, kendi gibi düşünmeme hakkının karşısındakine yeterince tanınmadığını, insanların daha çok yeteneklerinden değil de, statükolarından destek alarak yaşadıkları bu topraklar üzerinde, kadınlar arasında iş yapma ve onun ortaya çıkma biçimleri üzerinde konuşarak, gelecekteki politik alanın şekli konusunda belki spekülasyonlar yapabiliriz burada. Çünkü asıl politik faaliyetin gücü, kimin kiminle ne kadar işbirliği ya da çıkarları üzerineyse, sendikal hareketteki kadınlar da, feminist hareketten sözler alarak, politikadaki kadınlar eğitim programları alarak, bunu halledebilirler. Bu mesafe alınıyor ve alınacak.

Fakat asıl kadınlar kendi aralarında güvenilir bir dinamiği nasıl sağlayacaklar? Nasıl itimat edecekler? Nasıl daha az yalan söyleyebilmenin, kendisi gibi olmanın yollarını bulacaklar? Nasıl düşündüğünü söylediği zaman, bu utanılacak bir şey değildir diyecekler? Nasıl kendilerini göz altındaymış gibi hissetmeyecekler? Nasıl birbirlerinin sözlerini kesmeyecekler? Konuşma sıralamasına nasıl dikkat edecekler? Soru sormaktan çekinmemenin yollarını nasıl bulacaklar?

Bunların çok önemli olduğunu ve bunların da sahiden örgütlenme sorunu olduğunu düşünüyorum. Çünkü birlikte iş yapabilmenin- biz bunu kapalı yapılar olarak anlamıyorsak- birlikte olmayı bir iş aracılığı ile bağlamakla, diyelim ki, şurada bir söyleşi yapıyorsak, söyleşiyle ilgili tasarım kabiliyetimizin etkisini ölçebilme yeteneğinde olduğumuzu ortaya çıkarmakla ilgili olduğunu düşünüyorum. Biz de şu anda bir örgütüz.

SERPİL ÜŞÜR - Bir yeni ahlaki problemden bahsediyorsun. Yeni bir ahlakı kurmadan bahsediyorsun. Bunun başarısızlığının önemli nedenlerinden biri bence, kadınların kamusal alandaki kavramları yeterince eleştirememeleri. O anlamlara yeterince eleştirel bir saldırı yönetememeleri. Bu bahsettiği kamusal alanın temel değerleri : rekabet, çıkar, yalana dayalı çıkar alanları oluşturma, statüyle kendini temsil etme. Bu, kamusal alanın sorunu, bu toprakların sorunu değil.

ESER KÖKER - Almanya'da kadın metinlerinin özellikle teorik metinlerde çok zayıf olduğunu biliyorsunuz. Ama Almanya'da kadınların tanıklıklarıyla ilgili öyle bir yazın var ki... Feminist hareketin önderleri kendi yaşadıklarını hep anlatıyorlar. Siz bana böyle kendi yaşam deneyiminden alınmış bir tek metin gösterebilir misiniz? Bu topraklar diyorum, çünkü Batıda ister protestan etiğinden gelsin, ister hobeas corpus'un 1650'lerden itibaren geçerli olmasından gelsin, yalınlığın bir pratik karşılığı var. Bizde yalınlığın pratik karşılığı, refah sosuyla iyiden iyiye boyanarak yamuk hale geliyor, piyasa ekonomisinin gereklerine uygun koşullarıyla da dipsiz kuyu haline dönüşüyor ve yalan yeniden meşruluk kazanıyor.

Kadınlar buna direniyorlar. Ama nereye kadar direndiklerine beni ortak kılmadıkları, kılamadıkları sürece, ben bunu gözümle görmediğim sürece, bundan korunmanın ortak deneyimlerini birbirimizle bölüşemediğimiz sürece...

AKSU BORA - Tabii bunlar yaşadığımız problemler. Bana bunun bir kaynağı da şu gibi geliyor: Ne kadar daralırsan ve ne kadar birbirine benzeyen az sayıda kadın bir arada kalırsan, o kadar birbirinizi yiyorsunuz ve bu tüketici bir ilişki oluyor. Bu, sırf kadınlar için de geçerli değil, küçük cemiyet dediğin böyle bir şeydir. Bunun dışına çıkmanın yollarını buldukça, çoğaldıkça bir sürü ek zorlukla karşılaşıyorsun tabii, ama bir şekilde terbiye oluyorsun.

ESER KÖKER - Ben bu terbiye olmaya kadın politikası diyorum. Ama içeriye kapanmasan da, dışarıya çıksan da çok net bir problemle karşılaşıyorsun, söz almak, konuşmak, birbirine anlayış göstermek, acımadan birbirinin yüzüne bakabilmek, içinde en mağdur olarak gördüğüne güven verebilme esprisi üzerine düşünmeden kızkardeşlik yakınlığı ile sağlanabilecek, bunu eşdeğer ve eşit olarak yapabilmenin ortak konumunu sağlayacak bir yol bulunmalı. Farklı deneyimleri dinlemek, edinmek zorundasın. Kendine benzemeyenlerle ne kadar karşılaşırsan, o kadar güven sahibi olabilirsin. Bu sorunu aşmak için, bunun, birebir ilişkilerde değil, kamusal alanda konuşulması lazım. Medeni cesaret yurttaşlığın yeni ölçüsüdür. Biz medenileşme sürecine geç girdiğimiz için medeni cesaret problem; hele kadınlar için cesaret zaten problem. Şimdi biz bunu yeniden tesis edelim. Emek, birinde bir tane ise, öbüründe on milyon tane olmak zo-

runda. Ben buyum ve böyle yaptım, babasız çocuk doğurdum, evlenmeden birlikte yaşıyorum sözünün de böyle kadın magazinlerinde olduğu gibi değil, yaşayan kadınların kendi doğrultularından, kendi ifadelerinden verilmesi lazım. Hala sırlar, hala yasaklar, hala perdelerle kapalılıklar...

SERPİL ÜŞÜR - Bu noktadan baktığın zaman, bana göre Türkiye'de hala kadın siyaseti yok demek içimden geliyor. Senden farklı olanla karşılaştığın anda, onunla senin arandaki iletişimin kurallarını ortak olarak saptayabilme noktasında başlıyor siyaset. Bu var mı Türkiye'de? Hala kurulabilmiş bir şey değil. Kendimizden farklı olanlarla biraraya gelip, koyabildiğimiz ortak kurallar konusunda hala debelenmekteyiz. Ben bu kurallara ilişkin ortak süreci çok da tamamlanmış olarak görmüyorum.

ESER KÖKER - Benim söylediğim, kendimiz biliyorsak, onu kamusal kılacağız. Politika dediğimiz zaman, politikanın temiz eller çerçevesi içinden kurtarılması için, ona yeni bir takım kavramlar bahşediyoruz: Tanımı değiştiriyoruz, mekanı ve kurumu değiştiriyoruz, ona ait duyguyu değiştiriyoruz. Eski yurttaşlık kavramı şuydu: Ortak kurallar vardı, yasalar ve yönetmelikler çerçevesinde tanımlanmış ortak kurallara uyan herkes yurttaşdı. Bu yetmiyor, tanımın kendisinin geliştirilmesi lazım dedik; yurttaşın sade haklar ve sorumluluklar aracılığıyla değil, yaşam alanları içerisinde tanımlanması gerekir dedik, yurttaşa yeni bir takım özellikler bahşettik: Hoşgörülü olacak, diğerleriyle ilgili olacak, bana ne demeyecek, anlama ve derinleştirme kabiliyeti olacak ve elbette ki eşit hak ve sorumluluklara sahip olacak. Şimdi böyle dedikten sonra, bu tanımla ilgili bir alan ortaya çıkarmak, bir yer açmak gerekiyor ki o tek ses, tek ifade değişşin. Örneğin Ankara'da, Ankara ili kadınlarıyla ilgili bir profil araştırmasına ne kadar önem veriyorsam, Ankara'daki kadın platformunu ne kadar önemsiyorsam, Selma Sabit'den daha başka bir Ankara'lı kadın imgesinin varlığına da ihtiyaç duyuyorum. Bunu kim yapacak? Kadınlar yapacak. Kadın platformu kendi deneyimini kamusal kılacak.

AKSU BORA - İki farklı şeyden bahsediyoruz bence. Bir tanesi benim tamamen katıldığım çalışkanlık meselesi. Onda çok haklısın. Sadece kadınlar için değil, bu memlekette yaşayan herkes için geçerli bir şey. Kimse doğru dürüst bir şey yazmıyor, bir şey kurmuyor vb.

Ama öbür taraftan, yani bu ahlaki meselelerin politikleştirilmesine geldiğim zaman, şimdiye kadar feministlerin mesela dernek kurmamış olmaları ya da kitlesel bir örgüt kurmaya yeltenmemeleri ve buna karşı direnmeleri, bunu söylemeleri, sebeplerini açıklamaları, tam da böyle bir şeyi sorun etmelerindendi. Yoksa bir çok muhalif hareketten çok daha geniş bir örgüt kurabilirdik, böyle bir gücümüz vardı. Bunu yapmadık, çok parçalı bir şey olarak kalmayı tercih ettik.

ESER KÖKER - Benim feminist harekette gördüğüm asıl can alıcı, asıl değiştirici, bütün bu politik olanın yeni baştan kurulmasına izin veren nokta burası... Bu hareket bunun aracılığıyla politik bir hareket oldu. Dolayısıyla politik olma girişimi içindeyse, bunu geliştirerek politik olabilir. Çünkü zaten bunun kendisi politika. Yani kadınlar, senin dağınık dediğin birlikte olabilmek halini geliştirebilmek için ne kan ne gözyaşı döktüler, ama ciddi sekiz ya da dokuz senelik bir mücadelenin sonunda bu noktaya gelindi. Bu bir kazanımsa, bunu sürdürmek ve politikayı da tam da bu olarak tanımlamak gerekir. Yoksa nasıl kitleselleşebiliriz? O da zaten bu sorunun içinde. Ama, sorun ya da kadınların politika yapma tarzı bu, demek için bunları söyledim.

FEVZİYE SAYILAN - Demin kastettiğim nokta buydu. Çoğu zaman pratik olarak hemen politize edilecek bir şey olmayabiliyor. Aslında feminizmin biraz da önünü tıkayan şöyle bir şey oldu: Sadece ahlaki değerler üzerinde duran bir grup haline dönüşebiliyor ve birçok kadın için dışlayıcı olabiliyor. Bu günümüzde bir biçimde tek tek kadınlar aracılığıyla yayılıyor. Bunu bilen kadınlar, bunu bir siyasi birey olarak bulundukları yere taşıyorlar. Bundan hiç kuşku duymuyorum aslında. Bir tür hegemonya gibi bir şey kurabiliyorsun ve en çok aktarabildiğin alan, bu alan oluyor. Onun dışında, siyasetleri düzeyinde kadınlar çok farklı düşünüyorlar, ama bizi ortak kılan şey, böyle bir şey. Politikaya geçme yolu da böyle; daha çok kişiler aracılığıyla geçiyor. Bakınca hemen gözle görülmüyor belki, ama bu mekanizma işliyor.

AKSU BORA - Sahiden bu memlekete getirdiğimiz en önemli şey bu. Ama bunu politikanın temeli olarak görsen bile, bir takım başka somut hedefler, talepler, bildik anlamda örgütlenme biçimlerine girmediği sürece bunu yaygınlaştırmanın yolları da

tıkanıyor. Bazı riskleri göze almak zorundasın. Bizim "barış kampanyası"nda yaptığımız şey tam da buydu. Böyle problemleri olmayan pek çok kadınla bir araya geldik. Çok somut bir şeydi: Onun içinde temsiliyeti tartıştık, birarada durma biçimlerini tartıştık, birbirimize yalan söylememe meselesini tartıştık. Ama, biraraya getiren şeyler bunlar değil barıştı. Feministler olarak geride kaldık, ama bir çok noktaya da müdahale edebildik. Ben bu sürecin oraya gelen bütün kadınları etkilediğini düşünüyorum. Ama o kadınları, örgütlenme üzerinde tartışalım ya da yeni bir ahlak nasıl kurulur üzerinde tartışalım diye oraya çağıramazdım.

Feminist hareketin önünde böyle bir problem de var: Somut talepler üretebilmek, başkalarıyla ilişki kurabilmek ve bir takım hedefler saptayıp, onlara doğru gitmek. Örgütlenme probleminin önemli bir ayağı da bu; sadece ahlak kurmak, o ahlakı yaygınlaştırmak değil.

ESER KÖKER - Bu bir hak savunusu ya da bir yurttaşlık görevi, kendi hayatına ve kendi değerlerine sahip çıkma girişimiyse, bunun bizzat kendisinin politika yapmak olduğunun altını ısrarla çiziyorum. Yani eğer o kampanyanın içerisinde, birbirimize yalan söylemeyeceğiz, gidip yukarıdan emir alıp, aşağıda taktik yapmayacağız, hepimiz yetişkiniz sözü geçiyorsa, birlikte olmanın yolunun öğrenilmesi budur. Yani kadınlar gelecek, nazik olup olmama ya da yalan söyleyip söylememe konusu üzerinde tartışacaksınız, böyle bir şey olabilir mi?

AKSU BORA - Bu sana verdiğim bir cevap değildi. Senin böyle düşünmediğini biliyorum. Bu benim bir feminist çizgiye verdiğim bir cevaptı. Böyle bir yaklaşım da var. Biz kimseyi kurtarmayacağız, kimse adına konuşmayacağız, biz buradayız, birbirine benzeyen kadınların demenin vardığı mantıki sonuç böyle bir şey oluyor. Orada çok ciddi bir tıkanıklık yaşanıyor/ yaşandı.

FEVZİYE SAYILAN - Bu işi şöyle bir yere de götürüyor: soyut ahlaki bir şeye dönüşebiliyor. Yani ne yapılacağını düşünürken, nasıl yapılacağına gereğinden fazla önem vermek gibi bir şey. Sonuçta nihai bir sonuç da alınamıyor. Yalan da söylüyorlar, birilerinden emir de alabiliyorlar. Bu noktada, bu bana uymuyor diye küsmek, politik bir tavır olmuyor.

ESER KÖKER - Ben yalnız kendimden sorumluyum, benim yapacağım şey sadece beni ilgilendirir ya da her koyun kendi bacağından asılır, başkalarının problemleri beni ilgilendirmez demek, bir tavırdır ve bu tavır, bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler bile değil, ama ona temel olan bir politik tavır. Fakat tek bir kadın beni ilgilendiriyor diyebildiğim noktada, artık o ilginin biçimleri üzerinde düşünmek zorundayız. Türkiye'deki hareketin içinde yaşanmış bir takım önemli handikaplar var. Öyle şeyler okuduk, öyle şeyler duyduk ki, feminizm sadece bireysel gelişim ve bireyin kendini serbestleştirmesi anlayışı olarak ifade edildi. Bu feminizm mi? Şimdi bu da öyle, bir handikaptan öte ne anlam taşıyor? Ama biz feminist politika diye bir şey konuşuyorsak elbette içinde, yeni evli ve bir çocuklu olmanın getirmiş olduğu taktik ve stratejiler üzerinde konuşabilme ve bunu CİA-PİAR kalıplarıyla yapılmış araştırmalardan değil, bizzat kendi anlatılarımızdan ifade etmek zorundayız. Benim söylediğim budur. CİA kadınların % 70'inin sigara içtiğini, % 80'inin kocalarıyla çok mutlu olduğu saptamış; bu bizim kadınlarla ilgimizin düzeyini gösteremez. Bu sadece başkalarının kadınlarla ilgilenme düzeyi, onların temel haklara ya da taleplere sahip çıkma biçimini gösterir. Biz eğer tersinden bir şey anlıyorsak, evinde alet kullanamayan kadının beceriksizliği üzerine, o kadının kendi deneyimini kamusal kılmak zorundayız. Bu ille de yazı, çiziyle ya da çeşitli bilgi düzeylerinde araştırmayla mı olur? Böyle bir şeye yer vermekle de olur. Kimsenin kimseye, beni ilgilendirmez, seni ilgilendirmez, ben burada yaşıyorum, kimsenin sorunlarıyla ilgilenmeyeceğim demek laflarını ettirmemesine neden olur. Toplantılarda şahit olduk, insanlar, peki köylü kadınları ne yapacaksınız, gecekondu kadınları için neler düşünüyorsunuz diyorlar. Bu birinci mantığın uzantısı: kurtarıcıların uzantısı. Bunun tersinden girişilecek şey de, dayanışma, hoşgörü, birlikte olup medeni cesaret gösterebilme dediğimiz şey. Bir politik tavır gösterebilmek ve bunun kendisinin politika olduğunu ifade edebilmek.

SERPİL ÜŞÜR - Tartıştığımız şey aslında politika mı, ahlak mı değil, her radikal, dönüştürücü politikanın mutlaka bir iyi, doğru, bir ahlaki sorunla da uğraşması gerektiğiyle ilgili bir şey. Yani kadınlar politika yaparken, somut siyasal hedefleri elbette olacak. Bunu giderek genişletmek, gündelik hayatın içinde, insanların yaşamında önemli olan gündemi, hedefleri koyabilmek

gerekiyor. Ama bunu yaparken de eğer ona hala ahlak diyeceksek- ahlaki ya da dönüştürücü olmak, değiştirici olmak zorundasın. İşin esas püf noktası bu. Püf noktası, siyasal gündem, hedef saptamak değil, onu saptadığın noktada dönüştürebilmek. Yaparken dönüştürmek. Sanıyorum kadın hareketinin bugün hala radikal olmasının temel nedeni bu dönüşüm.

ESER KÖKER - Şuna ahlak deme anlaşalım. Politika de buna.

SERPİL ÜŞÜR - Ben ahlak sözcüğünden korkmuyorum. Sadece ve sadece kendimizi siyasal olanın içinde kurmak, bana söz olarak oldukça klasik bir anlamlandırma olarak geliyor. Ahlak bunun içinde ayrılmaz bir şey. Ortak iyiyi keşfedebilmek için, ahlak dediğimiz şeylere ihtiyacımız olduğunu düşünüyorum.

ESER KÖKER - Politik yönden iyi ne demek?

FEVZİYE SAYILAN - Politika yapmanın biçimlerini belirleyen bir şey herhalde. Hem değerler hem de normlar oluyor ya da bir yerde durabilmenin ilkeleri oluyor.

ESER KÖKER - Ahlak denildiği zaman iyi bir şeyler akla geliyor, ama bu da hep gündelik yaptırımların dışında bir şey. Uhrevi bir şey olarak anlaşılıyor. Hele bu bir üstyapı kurumu şeklinde ifade edilirse, iyi ahlaklı olmak öğretilebilir bir şey olarak ifadelendiriliyorsa. Çünkü ahlak olan her yerde felsefenin ona eşlik etmesi lazım: felsefe yok; etik estetikle çok dipdibe olması gereken bir şey: estetik yok, dolayısıyla geriye bir tek dini sistemler kalıyor. RP'nin yaptığı bu.

Etik diye bir problem ortada dolaşıyor, etik öyle bir şey ki, sanki nerede, ne şekilde birlikte olunacağına ilişkin altın kuralları bulunsa, öyle olur. İnsanların gündelik yaptırımlarından, yaşamlarından, yaşamsal faaliyetlerinden kopartılarak düşünülüyor. Mesela basında bir etik problemi olduğundan son günlerde çok söz ediliyor. Bu, iktidar problemiyle ilişkili. O zaman da yaşamsal faaliyetlerle ilişkili; belirli çıkar dengeleri yüzünden böyle yaşamak durumunda. Biz buna siyaset dersek, etik doğrudan onun içerisinde.

ÜLKELER ARASI ÜCRET KARŞILAŞTIRMALARI VE TÜRKİYE (*)

Korkut BORATAV

I. Giriş : Ücretleri Niçin Karşılaştırıyoruz?

Bu çalışmada 1976 ile 1990 yılları arasında Türkiye'deki ücretleri Avrupa ve Asya'dan altı ülkedeki ücretlerle karşılaştırıyoruz. Bu karşılaştırma, ülkeler içindeki tüm ücretler için değil, sadece sanayi sektöründeki ücretler için yapılıyor. İlk bakışta "ücret" basit bir kavram gibi görünür; ancak hele uluslararası bir karşılaştırmaya kalktığımızda, her biri farklı sonuçlar veren pekçok ücret tanımı yapılabileceğini göreceğiz: Amerikan doları ile hesaplanmış nominal veya gerçek ücretler, yerli para ile hesaplanmış nominal veya gerçek ücretler gibi... "Ücret payı"nı hesaplamaya kalksak, ücreterin "neyin içindeki payı?" sorusuna çeşitli yanıtlar verilebilecektir. Asıl amacımız ücretleri karşılaştırmak olduğu halde, anlamlı bazı sonuçlara varmak için emek verimliliğinin de inceleme konusu yapılması gerekecektir. Ancak emek verimliliğini *hesaplamak* için *katma değer* gibi bir kavramı kullanmanın gerekli olacağını aşağıda açıklayacağız. "Dışa açılarak" kapitalist dünya ekonomisi ile ilişkilerini derinleştiren ve bunu bağımlı bir konumda gerçekleştiren bir azgelişmiş ülke, eğer ihracatı esas olarak hammaddelere dayanmıyorsa, ayakta, kalabilmek, diğer ülkeler karşısındaki rekabet gücünü artırabilmek için ücret düzeylerini ve parasının dış değerini düşük tutmak; emek verimini artırmak zorundadır. Bu üç değişkenin birleşmesinden oluşan bir "rekabet gücü" göstergesini de incelediğimiz ülkeler arasında karşılaştırmak ilgi çekici olabilir. Böylece bu yazıda, Türkiye dahil yedi ülke arasında sanayide ücretlerden hareket eden bir dizi karşılaştırma yapıyoruz. Sözü uzatmamak için bunların tümüne "ücret karşılaştırmaları" diyoruz.

Burada kullandığımız anlamda ücret karşılaştırmaları ne işe yarar? Bu çalışmadaki gibi karşılaştırmalar bize neler öğretir?

** Bu araştırma BİLAR'ın Alman Sendika hareketinden sağladığı bir kaynakla sendikacılara dönük olarak hazırlanmıştır. Metnin genel ve kavramsal yapısı bu işlevin izlerini taşımaktadır.*

İşin başında iken bu soruları kısaca ele alıp tartışmak yararlı olacaktır.

Bir kere, sosyal ve ekonomik araştırmaların birçoğu kimseye doğrudan doğruya ve pratik bir yarar getirmez. Bunlar, içinde yaşadığımız dünyayı ve toplumu daha iyi anlamamıza katkı yapar. Bu araştırmaların sağladığı doğru bilgiler, daha sonra pratik amaçlarla kullanılabilir. Örneğin toplum hayatını emekten yana değiştirmenin mücadelesini veren sol siyasi partiler ve sendikaların başarı şansları, içinde yaşadıkları toplumu daha iyi anladıkları zaman artacaktır. Kurul düzeni sürdürmeden yana olan tutucu hareketler de kendi çıkarları açısından doğru bilgiye gerek duyarlar. İşte öyle umuyoruz ki, bu yazıda ücret karşılaştırmaları incelemesi, Türkiye toplumunun son on beş yılda karşılaştığı sorunların, bunalımların ve bunalımlardan çıkış çabalarının biraz daha iyi anlaşılmasına katkı yapacaktır. Bütün bu sorunlar ve bunalımlar, kapitalist dünya sistemi ile içiçe yaşayan ülkemiz için söz konusu olduğuna göre, bunların aynı sistem içinde yer alan ve şu veya bu şekilde Türkiye'ye benzetilen başka ülkelerle birlikte -yani beli bir karşılaştırma içinde- ele alınması daha da öğretici olacaktır. Bu söylediklerimizi biraz açalım:

Dünya ekonomisinin 1974 yılında petrol fiyatlarındaki ani yükselmeden sonra durgunluğa, hatta bunalıma sürüklendiğini herkes biliyor. Petrol ithalatçısı durumundaki zengin kapitalist ülkelerde sermaye sınıfları krizin faturasını işçi sınıflarına çıkarmaya çalıştılar ve yer yer başarılı oldular. Azgelişmiş ülkelerde de aynı şey, bu sefer sadece yerli egemen sınıflar tarafından değil, beynelmilel sermaye tarafından da tezgahlandı. Artan petrol faturalarının da katkısıyla borç krizi içine ve enflasyona sürüklenen Türkiye gibi azgelişmiş ülkeler, er veya geç bizde'de IMF diye bilinen Uluslararası Para Fonu'nun yardım ve desteğini istemeye mecbur kaldılar. İşte bu gibi durumlarda, aslında beynelmilel sermayenin bir üst organı olan IMF, "istikrar programı" adı verilen bir politika modelinin uygulanmasını istedi ve sağladı. Bu modelin önemli bir boyutu "gelirler politikası"dır ve bununla izlenen ana amaç emek gelirlerinin baskı altına alınmasıdır. Bu, kısmen, iç talebi kısan makro-politikalarla sağlanır: Kamu harcamalarını ve özellikle kamu yatırımları ile emek lehindeki sosyal harcamaları azaltmak, geniş kitlelerin tükettiği temel mal ve hizmetlere zam yapmak, kamu gelirlerinde dolaylı

vergilerin payını artırmak, vergi sistemini sermaye gelirleri lehine yeniden düzenlemek, bu makro politikaların önemli ögeleridir. Bazı hallerde ücretler sadece ekonomik yöntemlerle değil, demokrasi askıya ve sendikalar baskı altına alınarak düşürülmeye çalışıldı. Tabii çoğu hallerde, IMF'den gelen ve beynelmilel sermayenin mantığını yansıtan bu politikalar yerli sermaye sınıfları tarafından da benimsendi. İşte bu güç yıllarda ücretlerin seyrini farklı ülkeler arasında karşılaştırmak, sermayenin bu genel saldırısı karşısında farklı ülkelerin işçi sınıflarının ne ölçüde direnebilmiş olduklarını da ortaya çıkaracak. Bu saldırıya başarıyla direnmenin demokrasinin askıya alındığı baskı rejimlerinde daha güç olduğu istatistiklerle de doğrulanıyor mu? Yani, emek-sermaye çatışması, siyasi rejimlerle de bağlantılı olarak farklı ülkelerde ne gibi farklı seyirler izliyor? Bizim karşılaştırmamız bu soruya, biraz da olsa aydınlık getirebilir.

Bu söylediklerimiz Türkiye açısından ayrı bir önem taşıyor. Bilindiği gibi ülkemizde 24 Ocak 1980'de başlatılan ve 12 Eylül rejimi sayesinde yerleşen istikrar programının temel hedeflerinden biri, ücretlerin ve tüm emek gelirlerinin hem gerçek olarak, hem de üretim değeri içindeki paylar olarak düşürülmesi idi. Bu politikayı haklı göstermeye çalışan siyasetçiler ve uzmanlar, dünya ekonomik krizinin bütün ülkelerde bu türlü "kemer sıkma" yöntemlerini zorunlu kıldığını; ne kadar acı olursa olsun bütün dünyanın kullandığı bu ilacı Türkiye'de de işçilerin, köylülerin, dar gelirlilerin içmesinin kaçınılmaz olduğunu ileri sürdüler. Yani, son 10-15 yıldır bu kişilerin durmadan söyledikleri gibi bu politikaların alternatifi gerçekten yok mu idi? Ücretler üzerinde yapacağımız uluslararası karşılaştırma, kriz yıllarında Türkiye'de emekçilere içirilen ilacın diğer ülkelerden daha acı olup olmadığını ortaya koyacak. Böylece, "her yerde böyle olmuştur; bizde de farklı olamazdı" türlü iddiaların ne kadar doğru olduğunu sınayabileceğiz.

Farklı ülkeler arasında ücretlerin ve emek verimi ile döviz kuru gibi diğer kategorilerin karşılaştırılması beynelmilel sermayenin bu ülkeleri nasıl değerlendirdiğini göstermesi açısından da önem taşır. İncelediğimiz ülkelerin tümü, Türkiye dahil, kapitalist dünya sisteminin içinde yer almıştır ve bu yüzden beynelmilel sermayenin bu ülkelere bakışı, bunların ekonomilerinin işleyişine biçim verir. Büyük sermayenin vatanı yok-

tur; sınır tanımaz. Emek ise, dil, kültür, vatandaşlık bağları yüzünden büyük ölçüde ulusaldır. İşte bu beynelmilelci niteliği ile sermaye sadece kaynaklandığı ülkeyi değil, tüm dünyayı tek bir yatırım ve birikim alanı olarak görür. Kârlılık nerede yüksekse, o ülkelere yönelir. Ülkeler arasında kârlılık farklarını ise büyük ölçüde, ücret ve emek verimlilikleri arasındaki farklar belirler. Döviz kuru politikası da, en azından kısa dönemde etkili olur. Böylece, ücret ve emek verimi üzerinde bu çalışmada yapacağımız karşılaştırma, çeşitli ülkelerin zaman içinde beynemilel sermayenin çıkarları açısından ne derecede çekici hale geldiğini, veya çekicilik derecesinin hangi yönde değiştiğini ortaya koyacaktır.Keza, ulusal sermayenin dünya pazarlarında rekabet gücünün artıp artmadığı da aynı göstergelerle saptanabilecektir.

Özetleyelim: Türkiye'de ücretlerin, emek verimliliğinin ve rekabet gücünün karşılaştırılması; (1) dünya ekonomisinin sıkıntılara sürüklendiği son on - on beş yıl içinde emek- sermaye çatışmasının farklı ülkelerde nasıl seyrettiğini ortaya koyar ve Türkiye işçi sınıfının durumunu diğerleriyle karşılaştırır; (2) 1980'den sonra ülkemizde özellikle ücretlere yüklenen politikaların başka ülkelerde de aynı yaklaşımla ve aynı şiddetle uygulanıp uygulanmadığını gösterir; ve (3) kapitalist dünya ekonomisiyle bütünleşme süreci içinde Türkiye'deki koşulların diğer ülkelere göre hangi ölçülerde beynelmilel ve ulusal sermayenin çıkarları doğrultusunda değiştiğini -veya değişip değişmediğini- ortaya koyar.

II. Hangi Ülkeleri Karşılaştırıyoruz?

Ücretlerini Türkiye ile karşılaştırdığımız altı ülke hakkında da kısaca bilgi verelim. İlk önce belirtelim ki, ülkelerin seçiminde, kullanacağımız istatistiklerin bulunabilirliği rol oynamıştır. Bazı ülkeler, Türkiye ile yapılabilecek bir karşılaştırma için çok ilgi çekici olmasına rağmen sırf uygun verilerin bulunamaması yüzünden listemizin dışında tutuldu.

Karşılaştırmaya Avrupa'dan iki ülke alıyoruz: İspanya ve Portekiz. Bu iki ülkenin ortak özellikleri var. Bir kere, bunlar 1970'li yılların ortalarında bir iki yıl ara ile dikta rejimlerinden demokrasiye geçmiş ülkeler. Demokrasiye geçiş, bu ülkelerde işçilerin örgütlenmesi ve özgür bırakılan sendikal mücadeleler sayesinde ücretlerin yükselebilmesi anlamına geliyor. Por-

tekiz'deki demokratik dönüşüm, ilk birkaç yılında emekten yana büyük atılımları gerçekleştirdi; ancak 1970'li yılların sonuna doğru oldukça tutucu bir çizgiye oturdu. İkincisi, bu ülkeler, Yunanistan'la birlikte Ortak Pazar'ın en yeni üyeleri. Bu ülkelerde ücretler ve emek verimliliğindeki hareketler, Türkiye sanayiinin Ortak Pazar içinde bunlarla ne derecede rekabet edebileceğini gösterebilir. Üçüncüsü, Ortak Pazar'ın bu yeni üyeleri, Avrupa Topluluğu'nun en "yoksulları" arasında yer alıyor: Adam başına milli gelir bakımından İspanya, Almanya'nın % 40'ını biraz geçiyor; Portekiz ise sadece 1/5'i dolayında kalıyor. Ancak bu ülkelerin yoksullukları, bunların milli gelirleri Türkiye ile karşılaştırılırsa ortadan kalkıyor: 1980'li yılların sonlarına doğru adam başına milli gelir İspanya'da Türkiye'ye göre altı misli, Portekiz'de ise üç misline yakın görünmektedir. Buna rağmen bu iki ülkeden Portekiz'in hala bazı bakımlardan bir gelişmiş ülke görüntüsü taşımadığını belirtelim.

Asya'da ele aldığımız ülkelere bakacak olursak, bunların içinde sanayide en ileri gitmiş olanı şüphesiz Güney Kore. Bu ülke sanayileşmesini iki şeye borçlu: Birincisi, Amerika'nın ve beynelmilel sermayenin uzun bir süre dış kredilerle beslemesi; ikincisi ise, baskıcı askeri bir rejim altında devletin bütün ekonomiyi çok kuvvetli müdahale ve desteklerle yönlendirmesi. Dış destek sayesinde Güney Kore sürekli dış açık verebilmiş ve beynelmilel sermaye hiçbir zaman kredi musluklarını kısarak ekonomiyi bunalıma sürüklememiş. (Bilindiği gibi, Türkiye'nin 1978-79 yıllarında sürüklendiği bunalım bu muslukları kısan dış güçlerin eseri idi.) Devlet müdahaleleri ise bu ülkede özel teşebbüsü adete bir "emir-komuta zinciri" altında tutmuş ve bu müdahaleler sonunda ekonomik gelişme Türkiye'deki gibi iç pazara değil, ihracata dayanarak gerçekleşmiş. 1980'li yılların ikinci yarısında G. Kore'de, güçlü ve etkili bir öğrenci hareketiyle başlayan demokratik muhalefet, rejimin baskıcı özelliklerini bir hayli yumuşattı. Bütün bunların sonunda Güney Kore, 1988 yılına gelindiğinde, adam başına milli gelir bakımından Türkiye'nin % 180 kadar üstüne çıkabilmiş.

Bir diğer Asya ülkesi olarak karşılaştırmalarımıza giren Hindistan ise, bağımsızlığından, yani 1947'den bu yana, Güney Kore'nin aksine iyi-kötü bir demokratik rejim içinde iç piyasaya dayalı bir sanayileşme izlemeye çalışmış. Planlamayı ciddiye alan bu ülkede modern bir sanayi kurulabilmiş ama ekonominin diğer kesimleri son derece geri özellikler taşıyor. İşgücü pi-

yasası milyonlarca topraksız köylü ve işsiz tarafından kuşatıldığı için, demokrasiye rağmen sendikalar fazla etkili değil. Bu ülkede adam başına milli gelir 1988'de Türkiye'nin dörtte birini biraz aşabiliyor. Son bir kaç yıldan beri, uluslararası kuruluşların güçlü baskısı altında Hindistan da dışa açılan, "liberal" iktisat politikalarına, oldukça ihtiyatlı bir tempo içinde yönelmeye başladı.

Uzun yıllar Marcos'un dikta rejimi tarafından yönetilen Filipinler, 1980'li yıllara gelindiğinde baskıcı siyasi kurumları bakımından Güney Kore'ye benzemekte; ancak bu ülkede devlet baskısı, Güney Kore'dekinin aksine sanayileşme için kullanılmamakta idi. Parazit özellikleri ağır basan küçük bir azınlığın yoğun sömürüsü lüks tüketime ve ülke dışına servet kaçırmaya tahsis edilmekte idi. Marcos rejimi 1986 yılında bir halk hareketi sonunda yıkıldı; ancak yönetime büyük toprak sahibi bir klanın ılımlı bir temsilcisi olan Corazon Aquino geçti. 1980'li yılların geri kalan bölümü, tahripkar ekonomik-politik çalkantılar içinde geçti. İncelediğimiz dönemde, bütün bu etkenlerin de katkısıyla ekonomik gelişme çok yavaş olmuştur ve 20 yıl önce Güney Kore'nin ilerisinde bulunan bu ülke 1980'li yılların sonuna gelindiğinde Asya'nın ekonomik bakımdan "hastalıklı ve zayıf" sayılan nadir ülkelerinden biri haline gelmiştir.

Bir eski İngiliz sömürgesi olan Malezya, Güney Doğu Asya'nın nüfusu 20 milyona yaklaşan bir ülkesi. Çok güçlü bir hammadde tabanına sahip olan, Japon, Amerikan ve Avrupa sermayesinin büyük yatırımlar yapmış olduğu Malezya ekonomisi son yıllarda yüksek bir büyüme hızı gösteriyor. Otoriter özellikler taşıyan, bazı bakımlardan G. Kore'yi andıran bir parlamenter rejime sahip. Otuz küsur yıldır aynı siyasi parti iktidarda. Otoriter, tutucu ve istikrarlı rejimi Malezya'da yabancı sermaye için kurumsal çekicilik öğeleri sağlamış. 1988 yılında adam başına milli geliri Türkiye'nin % 50 üstünde görülüyor.

III. Çeşitli Ülkelerde Aylık Ücretler

İlk önce ülkeleri, sanayi işçilerinin elde ettikleri aylık ücretler bakımından karşılaştıralım. Bu karşılaştırmayı her ülkenin yerli parası cinsinden yapmanın anlamsız olduğunu, hatta mümkün olmadığını hemen belirtelim. Gerçekten de bir sanayi işçisinin 1989 yılında yaklaşık ve ortalama olarak Türkiye'de 700.000 lira ve Güney Kore'de 500.000 won aylık kazandığını ortaya koyan

bir bilgi tek başına okuyucuya hiçbir şey ifade etmez. Bu ücretleri karşılaştırmanın tek pratik yolu bunları ortak bir para birimine çevirmektir. Ve seçilecek para biriminin, bir "dünya parası" olarak kabul gören Amerikan doları olması uygundur. Böylece yerli para cinsinden (yani lira ve won olarak) ifade edilen ücretler bir dolar ile ne kadar yerli para satın alınabileceğini gösteren döviz kuruna bölünerek dolara çevrilir. Ve 1989 ücretleri, yukarıda verdiğimiz örneğe göre, aylık olarak Türkiye'de 331, G. Kore'de 733 dolar olarak saptanır. Ücretler arası karşılaştırmayı da ancak böyle, yani dolar cinsinden yapabiliriz.

Böylece dolar cinsinden ifade edilen ücret karşılaştırmalarını yorumlarken bir şeye dikkat etmek gerekir: Herhangi bir ülkede ücretler sabitken yerli paranın dış değeri düşürülürse, yani devalüasyona gidilirse o ülkede ücretler dolar cinsinden düşmüş görünür. Örnek olarak Türkiye'yi verelim: Aylık ücret ortalama 1.000.000 lira iken 1 dolar 4000 liradan 5000 liraya çıkarılsa, Türk lirasının dış değeri düşürülmüş olur. Bu devalüasyon sonunda, ülke içinde fiyatlar aynı kalmış, yani gerçek ücretler değişmemiş iken dahi, dolar cinsinden ifade edilen ücretler 250 dolardan 200 dolara düşmüş gibi görünür. Veya bunun tam karşıtı bir örnek verelim: iki yıl arasında nominal ücretler değişmeden 1.000.000 lira olarak kalırken %20 enflasyon varsa gerçek ücretler düşmüş kabul edilir. Bu arada doların fiyatı değişmemiş ise iki yıl arasında ücretler gerçek olarak düşerken dolar cinsinden sabit kalmış gibi görünür. Demek oluyor ki, dolar cinsinden ücretler iki farklı değişken tarafından belirleniyor: Nominal ücretler ve döviz kuru... Ve bu yüzden dolarla yapılan ücret karşılaştırmaları ülkeler arasında gerçek ücret farklarını mutlaka yansıtmayabilir. Tam olarak yansıtabilmesi için, doların fiyatının her ülkede her yıl enflasyon oranında -ne fazla, ne eksik- yükseltilmesi gerekirdi. Gerçek hayatta, ülkelerin döviz kuru politikaları çok farklı olduğu için bu koşul hemen hiç gerçekleşmez.

Farklı ülkelerin ücretlerini dolar cinsinden bilmek, bize sadece karşılaştırma yapma imkanı sağlamıyor. İşçilerin yaşam koşullarını ve bunlardaki değişmeleri tam olarak yansıtmasa bile, ücretlerin dolar cinsinden değerleri, beynelmilel sermayenin, ülkeleri ücret düzeylerine göre sıralamasına imkan verir. Yabancı sermaye farklı ülkelere yatırım alanlarını seçmek amacıyla bakarken, Türk, İspanyol ve Koreli işçilerin ne kadar iyi veya kötü yaşadıklarına değil, ilk başta belli bir miktar

dolar karşılığında ne kadar işgücü satın alabileceğine dikkat edecektir. Bunu da nominal veya gerçek ücretler değil, dolar cinsinden ücretler ifade eder. Ülkeler arasında emek verimleri farklı değilse, düşük ücretli ülke, yüksek ücretli ülkeye göre yabancı sermaye için daha çekici görülecektir. İşte dolarla yapılan ücret karşılaştırmaları, beynelmilel sermaye için ülkelerin çekicilik derecelerindeki değişmeleri yansıttığı için önemlidir.

Öte yandan ücret farklarını dolar cinsinden karşılaştırmak, biraz önc değindiğimiz hata risklerini taşır ama çeşitli ülkelerin işçi sınıflarının hayat koşularını karşılaştırmanın belki de en pratik yolu budur. Çok daha sağlıklı, ancak çok güç bir diğer yol daha vardır. Buna göre, her ülkedeki ortalama ücretlerle o ülkedeki fiyatlara göre satın alınabilecek temel ihtiyaç mallarının - ve belli oranlarda da diğer tüketim mallarının- miktarlarını saptamak ve böylece ücretleri mal cinsinden ve satın alma gücü bakımından sıralamak ve karşılaştırmak gerekir. Her ne kadar her toplumda temel ihtiyaç malları ve temel olmayan tüketim malları farklı ise de, bu yöntem yine de ilke olarak sağlıklı kabul edilmelidir. Ne var ki, uluslararası istatistikler böyle bir karşılaştırmayı her yıl çok sayıda ülke için yapabilmeye imkan vermiyor. Bu yüzden, hem beynelmilel sermayenin ülkelere bakış açısını yansıttığı, hem de -daha iyisi olmadığından- işçilerin yaşam düzeylerini belli bir hata payı içerisinde ifade ettiği için burada dolar cinsinden ücretleri ülkeler arası karşılaştırma için kullanmaktayız.

TABLO 1: SANAYİDE ORTALAMA AYLIK ÜCRETLER
(Amerikan Doları Olarak)

	TÜRKİYE	G. KORE	MALEZYA	FİLİPİN	İSPANYA	PORTEKİZ	HİNDİSTAN
1976	317	107	154	65	331	235	48
1977	380	143	169	62	375	215	54
1978	420	192	190	--	467	215	62
1979	521	247	233	92	655	238	63
1980	352	242	--	120	713	274	74
1981	346	259	208	111	653	269	71
1982	294	276	223	128	600	248	66
1983	264	292	233	112	518	207	70
1984	213	304	252	98	507	187	70
1985	207	310	257	105	523	197	60
1986	209	334	246	107	706	265	65
1987	244	399	249	123	845	325	65
1988	241	538	236	--	982	305	--
1989	331	733	238	--	1177	--	--
1990	522	834	--	--	1580	--	--
1991	--	942	--	--	--	--	--

Tablo 1'de Türkiye ve altı diğer ülkenin ortalama sınai ücretleri 1976-1989/90 arasında dolar cinsinden sunulmaktadır. Bu karşılaştırmadan ne gibi sonuçlar çıkmakta?

Bir kere, 1970'li yılların içinde beynelmilel sermayenin Türkiye'yi "yüksek ücretli" bir ülke olarak görmekte olduğu anlaşılıyor. 1979 yılına gelindiğinde Türkiye'de ücretler İspanya dışında tüm diğer ülkelerdeki ücretleri aşmaktadır. Bu duruma yol açan üç etken söz konusudur. Birincisi, 1961 anayasasının getirdiği sosyal hakların ve demokratik ortamın Türkiye işçi sınıfı tarafından etkili bir biçimde kullanıldığı ve gerçek ücretlerin artmasının bu sayede mümkün olduğu ortaya çıkıyor. Dolar cinsinden ücretlerin artışının ardında yerli parayla gerçek ücretlerin yükselmesi önemli bir etken olarak yatmaktadır ve bunun boyutlarını biraz ileride ayrıca göreceğiz. İkinci etken olarak bu yıllarda izlenen döviz kuru politikası gösterilebilir. Bu politikanın Türk lirasını yabancı paralar ve dolara göre aşırı değerli tuttuğu; örneğin liranın dış değerindeki değişmeleri ülke içinde gözlenen enflasyon gerisinde tuttuğu biliniyor. Bu yüzden dolar cinsinden ifade edilen ücretler 1970'li yıllarda yerli parayla ifade edilen gerçek ücretlerden daha yüksek bir hızla artmıştır. Üçüncü etken olarak ise, Türkiye'nin bu yıllarda esas olarak ulusal pazara (içe) dönük bir sanayileşme izlemesi gösterilebilir. Bir talep öğesi olan reel ücretlerdeki artışlar iç pazarı destekler. Bunlardaki dolar cinsinden yükselmeler ise dış rekabet gücünü olumsuz etkilemekle birlikte, dış pazarların stratejik bir yer kaplamaması nedeniyle fazla önemsenmeyebilir.

1980'den itibaren 7-8 yıl boyunca manzara değişiyor ve tersine dönüyor: Bir yandan grev ve toplu sözleşmeleri yasaklayan 12 Eylül sonrasının sıkıyönetimli rejimi, öte yandan 1961 anayasasının sosyal haklarını büyük ölçüde kaldıran 1982 anayasası ve çalışma hayatıyla ilgili yeni yasalar Türkiye'de ücretlerin büyük ölçüde gerilemesine yol açtı. Öte yandan da 1980'li yılların ilk yarısı boyunca uygulanan sürekli ve günübirlik devalüasyonlar Türk lirasının dış değerini hızla aşındırarak dolarla ifade edilen ücretlerin gerçek ücretlerden de daha fazla düşmesine yol açtı. Böylece Türkiye'yi 1980 sonrasında beynelmilel sermaye için bir "ucuz işgücü cenneti", sendikal mücadelenin kısıtlandığı bir "dikensiz gül bahçesi" haline getirmek doğrultusunda büyük mesafeler alındı. Reel ücretlerin 1989 bahar eylemleri ile başlayan bir yükselme eğilimine girmesi ve

1980'li yılların ikinci yarısında devalüasyon temposunun yavaşlaması bu gelişmelerin bir kez daha tersine dönmesine yol açmaktadır.

Tablo 1 bu gelişmeleri açık seçik ortaya koyuyor: 1979-1980'den itibaren dünya ekonomik bunalımı hemen hemen bütün ülkelerde ücretlerde gerilemelere yol açıyor. Ücretlerin en yüksek olduğu yılla, 1980 sonrasında en düşük olduğu yılı karşılaştırırsak, ücret gerilemelerinin Malezya'da %11 ile Portekiz'de % 32 oranlarında meydana geldiğini; Hindistan, Filipinler ve İspanya'da bu iki oran arasında yer alan ücet düşmelerinin gözlendiğini görüyoruz. Çok hızlı bir büyüme hızını gerçekleştiren Güney Kore'de ise ücretler hemen hemen kesintisiz olarak yükselmektedir. Türkiye'ye bakınca durumun bir uç noktada yer aldığını görüyoruz: 1979 ile 1985 arasında dolar cinsinden ücretler % 60 düşmüş ve bu düşme hızı bakımından Türkiye tüm diğer ülkelerin önüne geçmiştir. 1984-85'ten sonra Hindistan dışında tüm ülkelerde (ve Türkiye'de) ücretlerde dolar olarak artışlar başlamış; ancak Türkiye'nin ücret sıralamasındaki göreli gerilemesinde durum pek değişmemiştir. Böylece 1970'li yıllarda İspanya dışında tablodaki bütün ülkelerin ilerisinde olan Türkiye ücretleri, 1980'li yılların sonuna gelince İspanya, G. Kore ve Portekiz'in gerisine düşmüştür. İşte, "Çağ atlayan, kabuk değiştiren Türkiye"de işçinin durumu...

TABLO 2: REEL DÖVİZ KURLARI ENDEKSİ : 1976=100
(1 Dolar Başına Yerli Para Endeksi : Fiyat Endeksi x 100)

	TÜRKİYE	G. KORE	MALEZYA	FİLİPİN	İSPANYA	PORTEKİZ	HİNDİSTAN
1976	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
1977	88.5	91.7	92.5	92.6	94.4	99.7	90.6
1978	72.4	82.7	82.8	88.0	81.9	93.1	85.2
1979	49.4	69.2	75.6	74.1	62.6	84.0	75.8
1980	56.0	62.5	70.5	63.7	56.9	73.7	60.9
1981	62.4	58.2	72.2	58.5	63.4	75.5	59.9
1982	72.0	59.7	69.5	57.1	67.2	79.4	63.8
1983	76.2	63.2	61.4	64.1	76.8	88.5	63.2
1984	84.6	65.2	53.4	57.6	76.7	90.7	65.5
1985	84.8	69.8	58.0	54.3	75.2	84.0	67.4
1986	82.7	71.7	59.9	60.4	61.3	69.3	65.2
1987	78.6	66.7	57.9	55.9	53.7	59.7	63.2
1988	76.9	57.6	58.9	50.5	49.2	55.7	62.5
1989	65.6	52.1	59.5	47.1	48.0	54.1	66.9*
1990	54.5	52.8	57.8	47.8	40.4	43.2	66.6
1991	56.7	51.8	--	47.6	40.5	31.3	109.9

* : Tahmin

Dolar cinsinden ücret hesaplamalarında döviz kurunun oynadığı role yakarıda değindik. Tablo 2 döviz kurunun (resmi kurdan doların fiyatının) incelenen ülkelerde enflasyondan hızlı mı, yavaş mı, değiştiğini gösteriyor. 1976'daki döviz fiyatını ve ulusal fiyatları ve bunlar arasındaki oranı 100 kabul ederek bir endeks oluşturuyoruz. Herhangi bir yılda dövizin fiyatı enflasyondan fazla artmışsa, tablomuzdaki endeks sayısı o yıl için, bir önceki yıla göre yükselecektir. "Dış dünya"da hiç enflasyon olmadığı varsayılırsa, böyle bir duruma iktisat dilinde "reel devalüasyon" (veya "değer yitirme"); bu durumun tersi gerçekleştiğinde ise "reel revalüasyon" (veya "değer kazanma") denir. Örneğin, Tablo 2'deki endeks değerlerine göre Türkiye'de 1976-1979 arasında doların fiyatı enflasyondan az artmış, dolayısıyla Türk lirası reel olarak değer kazanmış (yani revalüe edilmiş), 1979 ile 1985 arasında ise durum tersine dönerek büyük boyutlu reel devalüasyona gidilmiş; daha sonra (ve özellikle 1988-1990 arasında hızlanarak) TL yeniden reel olarak değer kazanmıştır. (Bu tabloda ve bundan sonra Türkiye için ücretleri, emek verimini ve döviz kurunu reel olarak hesaplarken hep aynı fiyat endeksini, yani sanayi sektörünün -veya buna en yakın olan- toptan eşya fiyatlarını kullandık. Sanayi fiyatları 1980'li yıllarda genel fiyatlardan hızlı arttığı için, bu bazı seriler için belli bir sapma getiriyor; ancak -sanayi sektörünü vurguladığımız için- bu yaklaşımın yararları daha ağır basıyor. Yine de, reel ücret ve reel kur hesaplamalarında toptan eşya genel endeksinin kullanılmasının daha yaygın olduğunu belirtelim.)

Diğer ülkeler döviz kuru politikalarında ne gibi bir yol izlemişlerdir? Reel devalüasyonlar ülkenin rekabet gücünü artırır; ancak enflasyonisttir ve gelir dağılımını ücretler aleyhine bozar. Dışa açılan ülkelerin de rekabetçi devalüasyona girişmeleri beklenir. Buna rağmen tabloda dışa açılmayı bir strateji olarak benimseyen ülkelerde de iniş çıkışlar gözleniyor: G. Kore, İspanya ve Portekiz'deki kur hareketleri Türkiye'yi andırıyor. Malezya ve Filipinler'de dalgalanmadan ziyade ulusal paraların yapay olarak değerlenme eğilimi egemen. (Malezya'da bu eğilim 1983'ten sonra duruyor, ancak tersine dönmüyor) Hindistan'da ise 1981'den sonra ılımlı, ancak sürekli bir reel devalüasyon eğilimi egemen. Bu farklılıklar nasıl açıklanabilir?

Eğer bir ülke döviz kontrollarını kaldırmış, ödemeler den-

gesinde sermaye hareketleri ile ilgili işlemleri serbest bırakmışsa, sürekli reel devalüasyonlardan kaçınmak zorundadır. Aksi halde, ülke içindeki sermayedarlar ve rantiyeler, yabancı paraya kayarlar ve hatta sermayeyi yurt dışına kaçırabilirler. Bu nedenle, tabloda yer alan ülkelerden (sermaye hareketlerini hala sıkı bir biçimde denetleyen) Güney Kore ve Hindistan dışındaki tüm ülkelerde 1980'li yılların ikinci yarısında bu tür bir tehlikeye karşı yerli paraların yapay olarak değerli tutulduğu söylenebilir. AT'na katılan İspanya ve Portekiz'in ise, Avrupa para sisteminin güçlü parası Alman markından fazla kopmamak çabaları da bu eğilimi güçlendirmiştir. Güney Kore'de 1986'dan sonra benzer doğrultuda işleyen kur politikasının ardında, bu ülkeye karşı dış ticaret açığı veren ABD'nin (Japonya'ya karşı yaptığı gibi) reel revalüasyon için baskı yapmış olması etkili olmuştur. Dolayısıyla, 1980'li yılların sonlarında döviz kuru politikası (reel devalüasyonlar) yoluyla rekabet gücünü artırma olanağı, sadece Hindistan'ın elinde kalmış görünmektedir. Hindistan'ın da kapsadığımız grubun en müdahaleci ülkesi olması tesadüfi değildir.

IV. Saatlik Ücret Karşılaştırmaları

Aylık ücretler, işçilerin bir ayda işgüçlerini satarak ellerine geçen kazancı gösterdiği için, yaşam düzeylerini ifade eder. Aylık ücret karşılaştırmaları da çeşitli ülkelerdeki işçiler arasındaki yaşam düzeyi farklarını kabaca yansıtır. Ücretlerin dolarla ifade edilmesinin sakıncalarını bir yana bırakırsak, Tablo 1'deki bulguları böyle yorumlayabiliriz. Örneğin, 1987'de Türkiye'deki sanayi işçilerinin geçim koşullarının İspanyolların % 28'i kadar olduğunu; buna karşılık Hindistan'lı işçilerin de her ay Türk işçilerinin sadece % 27'si düzeyinde ücret elde ettiklerini söyleyebiliriz.

Ancak bu karşılaştırma beynelmilel sermaye bakımından sırf ücretler açısından dahi yetersizdir. Zira aylık ücret farklı ülkelerde değişik çalışma süreleri karşılığında elde edilir. Bunun da nedeni, her ülkede haftalık çalışma saatlerinin farklı olmasıdır. Örneğin 1985'te aylık ücretler Portekiz ve Türkiye'de birbirine yakın olduğu halde, Portekizli işçiler bu ücreti haftada ortalama 39 saat, Türkler ise haftada tahminen 48 saat çalışarak elde etmişlerdir. Saat başına ücretler bu yüzden Tür-

kiye'de daha düşüktür ve emek verimliliği her iki ülkede aynı ise, beynelmilel sermaye Türkiye'yi daha düşük ücretli bir ülke olarak görecek ve ülkemizi Portekiz'e yeğleyecektir.

İşte bu nedenle Tablo 1'deki bilgileri, saat başına dolar cinsinden ücretlere çevirmemiz gerekiyor. Bunun için de çeşitli ülkelerde ortalama haftalık çalışma saatlerini bilmemiz gerekli. Bu bilgileri Tablo 3'te sunuyoruz. Türkiye'de fazla mesai veya yarım mesai gibi yasal sürenin üstünde veya altındaki fiili çalışma süreleri dikkate alınmıyor. Malezya'da 1976-79 yıllarına ait veri var. Bu yılların ortalamasının sonraki yıllar için de geçerli olduğunu kabul ettik. Benzeri bir ortalamanın geçerli olduğu varsayımını Hindistan'ın da boşluk olan 1976-82 ve 1985 yılları için yaptık.

TABLO 3: HAFTALIK ÇALIŞMA SAATLERİ

	TÜRKİYE	G. KORE	MALEZYA	FİLİPİN	İSPANYA	PORTEKİZ	HİNDİSTAN
1976	48.0	52.5	46.4	43.7	42.8	40.1	46.2
1977	48.0	52.9	46.4	--	42.3	39.8	46.2
1978	48.0	52.9	46.1	--	41.6	39.3	46.2
1979	48.0	52.0	47.5	--	41.1	40.7	46.2
1980	48.0	53.1	46.6	--	41.3	39.0	46.2
1981	48.0	53.7	46.6	--	40.1	38.8	46.2
1982	48.0	53.7	46.6	48.9	38.0	38.8	46.2
1983	48.0	54.4	46.6	46.5	37.4	38.6	46.2
1984	48.0	54.3	46.6	45.9	36.5	38.6	46.2
1985	48.0	53.8	46.6	47.0	36.3	38.8	46.2
1986	48.0	54.7	46.6	48.1	36.7	38.7	45.7
1987	48.0	54.0	46.6	49.4	35.4	38.9	46.1
1988	48.7	52.6	46.6	47.6	35.8	39.1	46.4
1989	49.9	50.7	46.6	--	36.8	--	46.4
1990	48.9	49.8	46.6	--	36.7	--	--
1991	48.2	49.3	46.6	--	36.6	--	--

Tablo 3'te de görüldüğü gibi haftalık çalışma süreleri bakımından ülkeler arasında önemli farklar var. Bir uçta işçileri haftada 50-55 saat arasında çalışan Güney Kore, diğer uçta haftalık çalışma süresini 36-39 saate indirebilmiş Avrupalılar; bu iki ucun ortasında ise Türkiye, Filipinler ve Malezya gibi ülkeler yer alıyor. Tabii ki hem aylık, hem saatlik ücretlerle yapılan uluslararası bir karşılaştırmada ilk uçtaki ülkeler saat başına üc-

retler bakımından -aylık ücretlere göre- daha geriye; Avrupa ülkeleri ise saatlik ücretler bakımından daha ilerilere kayacaklardır.

TABLO 4: SANAYİDE ORTALAMA SAATLİK ÜCRETLER
(Amerikan Doları Olarak)

	TÜRKİYE	G. KORE	MALEZYA	FİLİPİN	İSPANYA	PORTEKİZ	HİNDİSTAN
1976	1.520	0.469	0.764	0.342	1.780	1.349	0.239
1977	1.822	0.622	0.838	--	2.040	1.243	0.269
1978	2.014	0.835	0.949	--	2.584	1.259	0.309
1979	2.498	1.093	1.129	--	3.668	1.346	0.314
1980	1.688	1.049	--	--	3.973	1.617	0.369
1981	1.659	1.110	1.027	--	3.748	1.596	0.354
1982	1.410	1.183	1.101	0.602	3.634	1.471	0.329
1983	1.298	1.235	1.151	0.554	3.188	1.234	0.349
1984	1.089	1.288	1.245	0.491	3.197	1.115	0.349
1985	1.059	1.326	1.269	0.514	3.316	1.169	0.290
1986	1.069	1.405	1.215	0.512	4.427	1.576	0.327
1987	1.170	1.701	1.230	0.573	5.494	1.923	0.325
1988	1.139	2.354	1.166	--	6.313	1.795	--
1989	1.527	3.327	1.175	--	7.361	--	--
1990	2.457	3.854	--	--	9.908	--	--
1991	--	4.398	--	--	--	--	--

Tablo 4, bu düzeltmeler yapılarak aylık ücretlerin saatlik ücretlere çevrilmesi sonunda düzenlendi. Görüldüğü gibi, ülkeler arası ücret farkları bu tabloda Tablo 1'e göre bazı değişiklikler gösteriyor. Örneğin Türkiye 1984'te saatlik ücretler bakımından Portekiz'in gerisine düşmüş görünmektedir. Halbuki aylık ücret bulgularını hatırlarsak Türkiye Portekiz'i 1984'te biraz aşmakta idi.

Ücret düzeyleri bakımından Tablo 1 ile Tablo 4 arasında bu gibi farklar vardır ama ücret hareketleri bakımından Tablo 1 için daha önce söylediklerimiz ana hatlarıyla Tablo 4 için de geçerlidir: Dolar cinsinden Türkiye'deki ücretlerin saatlik olarak da 1979'a kadar düzenli olarak arttığı ve 1980'den başlayarak 1985'e kadar hızla düştüğü, 1986-89 arasında ise arttığı bir kez daha ortaya çıkıyor. Dönem sonuna gelindiğinde, Türkiye ücretleri artık G. Kore ve Portekiz'in gerisine düşmüş; incelenen süre boyunca hiçbir ülkeyi geriden yakalayarak geçmemiştir.

Bunun nedenleri, yukarıda Tablo 1'le ilgili olarak söylediklerimizden farklı değildir.

V. Sabit Fiyatlarla (Gerçek) Ücretler

Bu noktaya kadar aylık ve saatlik ücretleri yerli paralarla değil beynelmilel para olan dolar ile karşılaştırdık. Böyle yapmamızın hem yararları, hem de sakıncaları olduğunu yukarıda belirttik. Kısaca tekrarlarsak, yararlarının iki tane olduğu söylenebilir. Birincisi, ülkedeki ücret hareketlerini beynelmilel sermayenin bakış açısından değerlendirmiş oluruz ve bu da günümüzün dünyasında önem taşır. İkincisi ise, herhangi bir yıl için farklı ülkelerdeki ücret düzeylerini mutlak olarak karşılaştıracak daha pratik bir yol yoktur ve örneğin "1986'da saatlik Portekiz ücretlerinin Türkiye ücretlerinin % 50 üzerinde" olduğunu ancak beynelmilel bir para birimi, yani dolar kullanarak söyleyebiliriz. Karşılaştırmalarda doları kullanmanın sakıncası ise, döviz kurlarındaki oynamaların ücret serilerini bozması ve bu yüzden ulusal ekonomide gerçekte meydana gelmeyen gelir dağılımı değişmelerini olmuş gibi göstermesidir. Bu sakıncayı ortadan kaldırmak için şimdi de yerli parayı kullanan bir ücret karşılaştırmasının yol ve yöntemlerini araştıracağız.

İlk önce, herhangi bir ülkede belli bir süre içinde ücretlerin gerçekten artıp artmadığını nasıl anlayabileceğimizi inceleyelim. Başlangıç yılına göre ücretlerin ortalama artış hızı genel fiyat düzeyinin artış hızından (yani enflasyondan) fazla ise, ücretler gerçek olarak yükselmiştir; ücretlerin artış hızı enflasyonun gerisinde kalıyorsa ücretler gerçek olarak düşmüştür. Bu tür ücret hareketlerini "*gerçek ücretlerin* veya *sabit fiyatlarla ücretlerin* artması veya azalması" olarak da ifade ederiz. Çoğunlukla yapılan şey, belli bir başlangıç yılındaki ücret düzeyini 100 kabul etmek; bunu izleyen her yıl için gerçek ücretlerde veya (başlangıç yılına ait) sabit fiyatlarla ücretlerde meydana gelen değişmeleri 100'e oranlayarak vermektir. Buna göre 1976'da Türkiye sanayiinde ücretleri 100 kabul edip, 1980'de sabit fiyatlarla ücretleri 62 olarak saptıyorsak, arada geçen dört yıl içinde gerçek ücretler % 38 geriledi demektir. İşte böyle düzenlenen, yani lira veya rupi gibi para birimleriyle değil, 100'den başlayan büyüklüklerle ve oran değişmeleriyle verilen bir tabloya "sabit fiyatlarla ücret endeksi" tablosu diyebiliriz.

TABLO 5: SABİT FİYATLARLA ÜCRET ENDEKSLERİ (Yerli Para ile)

	TÜRKİYE	G. KORE	MALEZYA	FİLİPİN	İSPANYA	PORTEKİZ	HİNDİSTAN
1976	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
1977	106.1	121.6	191.8	88.1	103.4	91.6	102.8
1978	95.8	146.3	102.3	--	108.5	85.4	110.3
1979	81.0	161.2	114.3	104.4	115.3	85.2	100.2
1980	62.2	139.6	--	116.8	116.0	86.0	94.9
1981	68.0	137.9	97.7	99.2	119.4	86.5	89.5
1982	66.9	150.7	100.8	111.9	114.0	84.0	88.2
1983	63.4	166.5	101.5	110.4	114.6	78.0	92.3
1984	56.8	179.3	87.5	86.8	113.0	72.2	96.6
1985	55.3	197.4	96.9	87.3	113.4	74.3	84.6
1986	54.4	215.0	95.9	99.3	115.8	78.4	89.5
1987	60.6	241.9	93.6	105.7	116.1	82.8	85.9
1988	58.6	289.4	90.5	--	121.4	72.3	--
1989	68.5	369.6	92.1	--	138.5	--	--
1990	89.8	434.4	--	--	150.0	--	--
1991	--	486.3	--	--	--	--	--

Çeşitli ülkeler için aynı başlangıç yılını alan "sabit fiyatlarla ücret endeksleri"ni yanyana getirmek, bütün ülkelerde yerli para ile hesaplanmasına rağmen, ücret hareketlerinin karşılaştırılmasına imkan verir. Böylece örneğin 1976-77 arasında "Türkiye'de gerçek ücretler %6,1 artmışken, Portekiz'de %8,4 düşmüştür" diyebileceğiz; ancak bunu derken hesaplamamızda iki ülke için aynı para birimini -yani doları- kullanmadığımız için; "Türkiye'deki ücretler Portekiz'dekinden 1976 veya 1978'de yüksek midir; öyleyse ne kadar yüksektir?" sorusunu yanıtlayamayız.

Dolar cinsinden yapılmış ücret karşılaştırmaları nasıl beynelmilel sermayenin bakış açısından ülkeleri değerlendiriyorsa, yerli para ile yapılmış bir gerçek ücret karşılaştırılması da ulusal/yerli sermayenin ülke ekonomisine bakış açısını etkileyecektir. Daha açık bir ifade ile ülke içindeki emek-sermaye çatışmasının sonuçları, bu ücret kavramı ile daha iyi ifade edilir. Ancak bu temel bölüşüm sorunlarını daha da yakından aydınlatacak emek verimi/reel ücret ilişkilerini ve "ücret payı" kavramını sonraki kesimlerde açıklayacak ve kullanacağız.

İşte Tablo 5, 1976-1991 yıllarını kapsayan bir süre için yedi ülkeye ait "sabit fiyatlarla ücret endeksleri"ni sunuyor ve karşılaştırıyor. (Malezya, Hindistan ve Türkiye için aylık, diğerleri için saatlik gerçek ücret endekslerini hesapladık.) Ortaya çıkan

gerçek ücret hareketlerinin bir değerlendirmesini yapacak olursak ne gibi bir manzara ile karşılaşıyoruz? Burada da 1970'li yılları, 1980'li yılların ilk ve ikinci yarısından ayırmakta yarar olduğu anlaşılıyor. 1970'li yıllarda, bazı ülkelerde 1980'li yılların başına da yayılan, genel bir artış eğilimi egemen. Bu, en erken, yani 1976'da, Portekiz'de son buluyor. Bu ülkede reel ücretlerde, Tabloda kapsanmayan 1970-1976 yılları içinde (ve büyük bölümü demokratik devrimi simgeleyen 1974 sonrasında gerçekleşen) % 91'lik bir artış gerçekleşmiştir. 1976 sonrasında gözlenen aşınmanın bu yüksek düzeyden başladığını dikkate almak gerekir. Türkiye'de ücret artışlarının son bulması 1977'dedir. Diğer ülkelerde zirve noktasına 1978-1981 arasında ulaşılıyor. 1980'li yılların başlarına egemen olan reel ücretlerdeki gerileme süreci ise Türkiye'de tüm diğer ülkelerden daha uzun (1977-86, yani dokuz yıl) ve daha derin (% 49'luk bir düşme). Reel ücretlerin zirve ve dip noktaları arasındaki gerileme, diğer ülkelerde % 5 (İspanya) ile % 28 (Portekiz) arasında değişiyor. 1980'li yılların ikinci yarısına (Malezya ve Hindistan dışındaki ülkelere) damgasını vuran ücret artış hızı ise (dip noktası ile yeniden oluşan zirve noktası arasında hesaplanan) yıllık ortalamalar olarak % 4,7 (Portekiz) ile % 13,4 (G. Kore) arasında yer alıyor. Dönemin tümü ve ülkeler bakımından karşılaştırılabilir yıllar ele alındığında Türkiye'deki reel ücret hakeretlerinin tüm ülkelerin gerisinde seyrettiği ortaya çıkıyor.

1980'li yılların başlarında tüm ülkelerde sermayenin emeğe karşı yönelttiği saldırının ücretler üzerinde düğümlenen boyutu, Türkiye'de tüm diğer ülkelere göre çok daha başarılı olmuştur. Sonraki yıllarda gerçekleşen "revanş hareketi"nde ise, Türkiye işçi sınıfının, diğer işçi sınıflarına göre çok başarılı olduğu söylenemez. Ancak, bulgular 1990'lı yılları kapsasa idi, bu sonuncu gözlemin değişmesi beklenebilirdi. Buradaki değerlendirmeyi "ücret payı" göstergesini kullanarak biraz ileride tekrar yapmamız gerekecek.

VI. Emek Verimi Karşılaştırmaları

Şimdiye kadar kullandığımız istatistik bilgiler, yani dolar veya yerli para cinsinden aylık veya saatlik ücretler veya işçi başına artık gibi göstergeler beynelmilel veya yerli sermaye ile emek

arasındaki bölüşüm ilişkilerine ışık tutar. Bunların zaman içinde çeşitli ülkeler için incelenmesi bu bölüşüm ilişkilerinde meydana gelen değişmeleri farklı ülkeler arasında karışlaştırmaya imkan verir veya beynelmilel ve yerli sermayenin ülke içindeki koşulları nasıl değerlendirebileceğini aydınlatır. Bölüşüm sorunlarını veya sermayenin bakış açısını bir kenara bıraksak ve "farklı ülkelerde sanayileşme ne derecede sağlıklı ve dinamik bir gelişme göstermektedir?" sorusunu sorsak, elimizdeki bilgiler bizi aydınlatabilecek midir?

Aslında bu soruyu tam olarak yanıtlayabilmek için incelenen ülkedeki sanayinin yapısı üzerinde ayrıntılı bir araştırma gerekir. Fakat, bu yazıda kullanılan istatistiklerin sınırı içinde kalacak olursak kullanabileceğimiz en doğru yöntem, sanayide emek veriminde zaman içinde meydana gelen gelişmeleri çeşitli ülkeler için karşılaştırmaktır. Emek verimindeki değişmeleri, daha önce tartıştığımız ve tanımladığımız "sabit fiyatlarla hesaplanan sınai katma değer endeksleri" ile hesaplıyoruz ve Tablo 6, Türkiye'yi de içeren yedi ülke için bu bulguları sunuyor ve karşılaştırıyor.

TABLO 6: EMEK VERİMİ ENDEKSLERİ (İşçi Başına Reel Katma Değer)

	TÜRKİYE	G. KORE	MALEZYA	FİLİPİN	İSPANYA	PORTEKİZ	HİNDİSTAN
1976	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
1977	97.5	118.8	105.5	75.1	105.0	115.5	88.9
1978	90.9	142.0	121.0	--	--	110.6	96.4
1979	71.8	128.2	125.8	130.1	163.9	115.4	97.4
1980	69.4	127.3	119.5	148.9	174.2	126.9	88.4
1981	86.2	158.5	97.5	109.6	157.0	160.2	89.4
1982	91.3	142.0	91.9	98.0	160.5	113.8	97.8
1983	87.5	155.0	91.9	103.2	161.2	118.2	105.2
1984	83.0	172.0	90.9	71.2	158.5	119.2	107.7
1985	89.2	176.0	96.1	55.1	164.5	113.0	113.4
1986	115.9	208.1	95.2	71.4	180.2	121.1	112.2
1987	120.0	220.0	95.6	61.6	192.7	131.5	119.9
1988	130.1	241.7	98.7	79.3	197.1	128.3*	131.6
1989	123.8	251.8	105.3	51.3	200.6	125.1	--
1990	141.6	270.3	--	81.8	--	122.8	--

*:Tahmin

Tablo 6'nın bulgularını gözden geçirip tartışmadan önce, sanayide emek verimini niçin sağlıklı bir sanayileşme göstergesi olarak kabul ettiğimizi kısaca açıklayalım. Aslında, emek verimini yükseltmeden sanayileşmek mümkündür. Bir ülkede teknolojinin düzeyini yükseltmeden yeni sanayi tesisleri kurulmakta

ise, orada sanayi gelişebilir ama aynı dönemde emek verimi yükselmemiş olabilir. Ancak, bir noktadan sonra böyle bir sanayileşme tıkanır; durgunluğa yol açar; diğer ülkelerin sanayii ile boy ölçüşemez; ayakta durabilmek için giderek artan miktarlarda kaynak transferlerine ihtiyaç duyar. Uzun bir dönem içinde, ortalama emek verimini yükseltmeden meydana gelen bir sanayileşmeyi parlak bir geleceğin beklemediğini; bunun sağlıklı bir gelişme anlamına gelmediğini kesinlikle söyleyebiliriz.

Şimdi, tablo 6'nın bulgularını bu açıdan inceleyelim: Görüldüğü gibi, emek veriminin gelişmesi bakımından Türkiye ile diğer altı ülkeyi 1976 ile 1988/89 yılları arasında karşılaştırabiliyoruz. Bu ülkelerden sadece Filipinler ve Malezya'da emek verimi Türkiye'den daha yavaş artmış; diğer dört ülkede ise ülkemize göre daha hızlı bir gelişme meydana gelmiştir. Bu bağlamda Türkiye'de 1986'da meydana gelen verim artışının kimya/petrol ürünleri kolunda saptanan % 82'lik bir sıçramadan kaynaklandığını vurgulayalım. İmalat sanayiinin herhangi bir kolunda bir yılda bu yükseklikte reel verim artışı sağlanması pek beklenemez. Devlet İstatistik Enstitüsü'nün burada bir hesap veya bilgi hatası yapmış olma olasılığı güçlüdür. Bu sanayi kolu hesap dışı bırakılırsa, 1986'daki verim artışının % 10'un gerisinde kaldığı ortaya çıkacaktır. Çok genel bir gözlem yapacak olursak, son 15 yılda Türkiye'nin sanayileşme yarışında iddialı ve güçlü ülkelere ayak uyduramadığını saptayabiliyoruz. 60 yıldan bu yana gelişme felsefesini sanayileşmeye bağlamış olan ve Ortak Pazar içinde sanayiini ayakta tutma iddiası içinde bulunan ülkemiz için bu sonucun kıvanç verici olmadığı herhalde açıktır.

VII. Verim/Ücret İlişkileri ve Katma Değer İçinde Ücretlerin Payı

Emek ile sermaye arasındaki bölüşüm çatışmasını, en doğru biçimde, katma değerin ücretlerle artı-değer arasında hangi oranlarda paylaşıldığını ortaya koyarak gösterebiliriz. İster dolar cinsinden, ister yerli para ile olsun gerçek ücretlerdeki hareketler bu paylaşımı tam olarak yansıtamaz. Örneğin, gerçek ücretler artarken, kârların daha hızla arttığı bir durumda, emeğin sermaye karşısında göreli (nisbi) olarak za-

yıfladığı söylenebilir. Veya, emek veriminin çok hızla geliştiği bir dönemde işçi başına artık yükselirken ücretler daha da yüksek bir tempoyla artmakta ise emek/sermaye bölüşüm çatışması emek lehine dönmüş olur.

İşte bütün bu sorunları topluca çözecek bir gösterge vardır: Bu, katma değer içinde ücretlerin payıdır. Katma değer, ücret ve artık (gayri safi kâr) kategorilerinden oluştuğuna göre, ücret payının artması, artık payının düşmesi anlamına gelir ve emeğin göreli ekonomik durumunun sermayeye karşı güçlendiğini söyleyebiliriz. Dikkat edilecek olursa, burada "paylar"dan, "göreli" ekonomik durumlardan söz ediyoruz. Ücretler ve kârlardan her ikisi de artıyor, ancak farklı hızlarda büyüyor ise, bu gelir tiplerinden birinin payı düşer, diğerininki yükselir. Bütün bölüşüm incelemeleri, bu türden "paylar" ile ve "göreli" ekonomik durumlarla ilgilidir.

Ne yazık ki, elimizdeki istatistikler, ücret paylarını çeşitli ülkeler arasında doğrudan doğruya ve sağlıklı bir biçimde karşılaştırmamıza imkan vermiyor. Bu hesaplaşmayı sadece Türkiye için yapabiliyoruz ve Tablo 7'nin son sütununda "imalat sanayiinde ücretlerin katma değer içindeki payı"nı (cari fiyatlarla) Türkiye için sunuyoruz.

TABLO 7: VERİM/ÜCRET İLİŞKİLERİ VE ÜCRET PAYI
(Verim Endeksi / Reel Ücret Endeksix100)

	TÜRKİYE	G. KORE	MALEZYA	FİLİPİN	İSPANYA	PORTEKİZ	HİNDİSTAN	ÜCRET PAYI (%) TÜRKİYE
1976	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	34.3
1977	91.9	97.7	103.6	85.2	101.5	126.1	86.5	37.1
1978	94.9	97.1	118.3	--	--	129.5	87.4	36.1
1979	88.6	79.5	110.1	124.6	142.2	135.4	97.2	38.7
1980	91.2	91.2	--	127.5	150.2	147.6	93.2	30.7
1981	126.8	114.9	99.6	110.5	131.5	185.2	99.9	27.1
1982	136.5	94.2	91.2	87.6	140.8	135.5	110.9	25.1
1983	138.0	93.1	90.5	93.5	140.7	151.5	114.0	24.8
1984	146.1	95.9	103.9	82.0	140.3	165.1	111.5	23.5
1985	161.3	89.2	99.2	63.1	145.1	152.1	134.0	21.2
1986	213.1	96.8	99.3	71.9	155.6	154.5	125.4	16.1
1987	198.0	90.9	102.1	58.3	166.0	158.8	139.6	17.3
1988	222.0	83.5	109.1	--	162.4	--	--	15.4
1989	180.7	68.1	114.3	--	144.8	--	--	19.0
1990	157.7	62.2	--	--	--	--	--	21.7

Ancak "ücret payı" kavramının kısmen yerine geçebilecek bir hesaplamayı emek verimi ile reel ücret hareketlerini zaman içinde karşılaştırarak yapabiliriz. Herhangi bir yılda reel ücretler, emek veriminden fazla artmışsa katma değer içinde ücret payının yükseldiği, yani işçi sınıfının göreli durumunun sermayeye göre düzeldiği söylenebilir. Gerçek ücretlerdeki artışlar verim artışlarının gerisinde kalırsa, tam tersi bir gelişme (yani ücret payının düşmesi) söz konusudur. Verim ve ücrette azalmaların meydana geldiği bir durumda da benzeri bir ilişki söz konusudur; ücretteki gerileme verimdeki düşmenin altında kalmışsa ücret payı artar; aksi halde azalır.

Yedi ülke için bu ilişkiyi Tablo 7'de ortaya koyuyoruz. Bu bulgular, ülkeler arasında ücret payını karşılaştırmamıza imkan vermiyor. Sadece ücret payındaki değişmelerin yönünü ve boyutunu karşılaştırmamız mümkün olabiliyor. Tablodaki endeks, emek verimi endeksinin gerçek ücret endeksine bölünmesinden elde ediliyor. Başlangıç yılı olan 1976'ya göre endeks değeri son yılda 100'ü aşan bir ülkede, aradan geçen dönem boyunca ücret payı düşmüştür. Bu, örneğimizde Türkiye, Malezya, İspanya, Portekiz ve Hindistan için geçerlidir. Zira, bu sonuç ancak emek verimindeki artışın gerçek ücret artışlarını aşması halinde meydana gelecektir. Endeks değeri 100'ün altına düşen (yani ücret artışlarının verim artışlarını aştığı) ülkelerde ise ücret payının yükseldiği söylenebilir. Bu durum da Tablomuzda G. Kore ve Filipinler için geçerlidir.

Dönem başı ve sonu arasında karşılaştırılabilir yıllar bakımından Türkiye sanayiinde ücret payındaki gerilemenin tüm ülkelerden daha fazla olduğu anlaşılıyor. Ancak, hemen vurgulamamız gereken bir durum vardır: Ücret payı, Türkiye'de özellikle 1986'ya kadar verim artışları yüksek olduğu için değil, ücret gerilemesi çok fazla olduğu için aşınmıştır. 1976-86 arasında gerçek ücretler % 46 düşerken verim sadece % 16 arttığı için ücret payı % 34'ten % 16'ya düşüyor. Tam karşıtı bir durum İspanya'da söz konusudur: Bu ülkede dönem boyunca emek verimi % 100, reel ücretler ise % 50 artmıştır. İşçi sınıfının göreli durumu her iki ülkede de bozulmasına rağmen, Türkiye'de bu bozulma ücretler baskı altında tutularak, İspanya'da ise dinamik bir yapıda gerçek ücret artışları sağlanarak gerçekleşmiştir. İşçi sınıfının çıkarları açısından ikinci durumun yeğlenmesi doğaldır. Benzeri bir karşıtlığı ücret payını yük-

selten Kore ve Filipinler için yapabiliriz: Kore'de çok hızlı (%170'lik) bir verim artışından daha yüksek bir tempoyla (%334) yükselen ücretlerin katma değerden payı da yükselmiştir. Filipinler'de ise 1976 ile 1987 arasında reel ücretler kabaca sabit kalırken emek verimi üçte bir oranında düşmüş ve ücretlerin katma değer içindeki payı bunun sonucunda artmıştır. Her iki ülkede de sermayenin göreli durumu bozulmuş olmasına rağmen, dinamik bir gelişme sürecini yansıttığı için burjuvazinin G. Kore durumunu yeğlemesi doğaldır.

Tablonun son sütununda Türkiye için saptanan ücret payının seyri, esas olarak ilk sütundaki verim/ücret göstergesinin seyri ile tutarlıdır ve önceki bulguları da teyit ediyor: 1976-1988 arasında emeğin sermaye karşısındaki göreli durumunda çok derin bir bozulma vardır. Bu bozulma, reel ücretlerdeki düşmenin son bulduğu 1986'yı izleyen iki yıl boyunca da devam ediyor. Kısacası, önce ekonomik kriz, sonra 12 Eylül rejimi, sonra da ANAP iktidarı, burjuvazinin işçi sınıfına karşı göreli durumunun çarpıcı bir biçimde güçlenmesi sonucunu vermiştir. 1989 "bahar eylemleri" ile başlayan dönem işçi sınıfı açısından bu olumsuz eğilimin son bulması anlamına gelmiş olabilir. Ne var ki, bilindiği gibi sermaye, 1991'den itibaren işten çıkarmalar, taşaron kullanımı ve sendikasızlaştırma gibi yöntemlerle 1989'u izleyen gelişmeleri etkisiz bırakmak amacıyla bir karşı saldırıya geçti. Bunun ücret hareketlerine nasıl yansıdığını şu anda kestiremiyoruz.

VIII. Rekabet Gücü

Emek verimindeki gelişmeleri yansıtan endeks değerlerini, dolar cinsinden saatlik ücretlerin endeks değerlerine bölersek, elde edilen göstergenin seyri, çeşitli ülkelerin rekabet gücünün artıp artmadığını gösterir. Tablo 8, bu şekilde hesaplanan rekabet gücü göstergesini yedi ülke için veriyor. Dönem başı ile dönem sonu arasında göstergemizin endeks değeri 100'ü aşmışsa ülkenin rekabet gücünün bu süre içinde artmış olduğu söylenebilir. Tabii, göstergenin farklı ülkeler için kazandığı değerler, ülkeler arasında rekabet gücünün kimin lehine, kimin aleyhine değiştiğini ortaya koyar.

TABLO 8 REKABET GÖSTERGESİ
(Emek Verimi Endeksi / Saatlik $ Ücret Endeksi x 100)

	TÜRKİYE	G. KORE	MALEZYA	FİLİPİN	İSPANYA	PORTEKİZ	HİNDİSTAN
1976	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
1977	81.3	89.6	96.2	--	91.6	125.4	79.0
1978	68.6	79.8	97.4	--	--	118.5	74.6
1979	43.7	55.0	85.1	--	79.5	115.6	74.1
1980	63.0	56.9	--	--	78.0	105.8	57.3
1981	79.0	67.0	72.5	--	74.5	135.4	60.4
1982	98.4	56.3	63.8	55.7	78.6	104.4	71.0
1983	102.5	58.9	61.0	63.7	91.5	129.2	72.1
1984	115.9	62.6	55.8	49.6	88.3	144.1	73.8
1985	128.0	62.3	57.9	36.7	88.3	130.3	93.5
1986	164.9	69.5	59.9	47.7	72.5	103.7	82.0
1987	155.8	60.7	59.4	36.8	62.4	92.2	88.2
1988	173.7	48.2	64.7	--	55.6	90.0	--
1989	123.2	35.5	68.5	--	48.5	--	--
1990	87.6	--	--	--	--	--	--

Rekabet gücünü ücret düzeyi, döviz kuru ve emek verimi birlikte belirler. Bu üç unsurun katkıları aynı önemde sayılmamalıdır: En kalıcı katkı emek verimindeki artışlar ile sağlanır. Bu gelişme, sonraki yıllara da devredilebilen sağlıklı bir taban oluşturur; döviz kuru oynamalarında olduğu gibi kısa dönemli parasal operasyonlarla aşınmaz ve ücretlerin aşınmasından sağlanan bir "başarı"nın ağır sosyal maliyetini içermez.

Tablomuz, incelediğimiz dönem boyunca Türkiye'nin rekabet gücünün tüm diğer ülkelere göre artmış olduğunu gösteriyor. Bu olumlu gelişme, yukarıda değindiğimiz etkenlerden hangisine bağlıdır? Bu bakımdan bir ayrım yapmak gerekiyor: 1977-1986 yıllarında gerçek ücretlerdeki gerileme rekabet gücünü olumlu yönde etkilemiş; 1980-1987 arasında gerçekleşmiş olan reel devalüasyon aynı yönde etki icra etmiş; 1986 sonrasında ise verim artışlarının olumlu katkıları olmuştur. Buna karşılık 1976-79 yıllarında reel revalüasyon, 1984'e kadar emek veriminin düşmesi ve 1987'den sonra doların yeniden ucuz tutulması (revalüasyon) rekabet gücünü olumsuz etkilemiştir. Her üç olumsuz etkinin üstüste bindiği, yani verimin düştüğü, gerçek ücretlerin yükseldiği ve reel revalüasyonun gerçekleştiği 1989 yılında rekabet gücü göstergesinin 173.7'den 123.2'ye, verim dı-

şındaki etkenlerin olumsuz seyrettiği 1990'da ise 87.6'ya düşmesi, gelecek bakımından çok iyimser olunamayacağını gösteriyor.

Diğer ülkeler bakımından yukarıda sözünü ettiğimiz farklı etkenler farklı boyutlarla rol oynamıştır. Çok hızlı verim artışı gerçekleştiren İspanya ve G. Kore, 1983 ve 1986 sonrasında yerli paralarının aşırı değerlenmesinin (revalüasyonun) sıkıntısını çekmişlerdir. İspanya, Portekiz'le birlikte, Avrupa topluluğuna katılmanın maliyetini bu şekilde ödemiş; düşük ücret düzeyinin diğer AT üyelerine karşı sağladığı avantaj, Avrupa para sisteminden kopmamak endişesiyle izlenen döviz kuru politikasıyla ortadan kalkmıştır. Benzeri bir kur politikası izlemeye ABD tarafından zorlanan G. Kore ilaveten hızlı ücret artışları ile de handikaplı hale gelmiştir. Ne var ki, müdahaleci iktisat politikalarının ustası olan Kore yönetimi, çeşitli piyasa-dışı teşvik ve araçlara başvurarak ve başlangıç noktasındaki avantajlı durumunun rantını yiyerek dış pazarlardaki başarısını sürdürebilmiştir. Ancak, her iki ülkenin de ortak avantajı, en dinamik ve kalıcı etken olan verim artışlarının gerçekleşmiş olmasıdır. Hindistan, ılımlı verim artışlarını, reel devalüasyonlar ve ücret aşınmalarıyla birleştirmiş ve özellikle 1981-1987 arasında rekabet göstergesinde %50'li bir artış sağlamıştır. Portekiz olumsuz etki yapan döviz kuru hareketlerini, ücretleri aşındırarak ve ılımlı verim artışları sağlayarak telafiye çalışmıştır. Filipinler, her bakımdan olumsuz bir örnektir. Malezya ise, 1982'den itibaren rekabet göstergesinde istikrar sağlamayı başarmıştır.

IX. SONUÇ

Türkiye'deki ücretleri ve ücretlerle yakından ilgili diğer istatistik göstergeleri değişik ülkelerle karşılaştıran bu incelemeden çıkan sonuçlar açık ve seçiktir. Çalışmamızın önceki kesimlerinde ortaya konan sonuçları çok kısa olarak ve derli toplu bir biçimde özetleyecek olursak şunlar ortaya çıkıyor.

1. Dünya ekonomisinin durgunluk ve bunalım koşullarına sürüklendiği son yıllarda bütün ülkelerde burjuva sınıfları, işçi sınıfına karşı ekonomik bir saldırıya geçerek ücretleri düşürmeye ve sömürü oranlarını artırmaya teşebbüs etmişlerdir. Sermaye sınıflarının incelenen ülkeler arasında en büyük boyutlu başarıyı 1977-79 ile 1988 yılları arasında Türkiye'de elde etmiş ol-

duğu söylenebilir. Türkiye işçi sınıfının 1989 sonrasında ücretlerin düzey ve payında gerçekleştirdiği ilerlemenin kalıcı olup olmayacağı belli değildir.

2. Ücretlerin kısılması talebi, aşağı yukarı her ülkede krize karşı mücadeleden doğan bir zorunluluk olarak gösterildiği halde, ülkelerin bir kısmında işçi sınıfı bu politikalara karşı direnebilmiş ve ücretler çok büyük gerilemelere uğramadan kriz koşulları atlatılabilmiştir. Üstelik bu ülkelerden bazıları, dinamik bir büyüme ve sanayileşme çizgisi de izleyebilmişlerdir. Dolayısıyla, Türkiye'de emek aleyhtarı politikalar için ileri sürülen gerekçeleri, yani ekonomik krizin sadece emekçilere kemer sıktırarak geçiştirilebileceği iddialarını, diğer ülkelerin deneyimleri doğrulamamaktadır.

3. Beynelmilel sermayenin çıkarları doğrultusunda meydana gelen gelişmeler karşılaştırıldığında Türkiye'nin 1980'li yıllarda bu bakımdan önde geldiği anlaşılmaktadır. Özellikle ücretler ve döviz kuru üzerinde yapılan operasyonlar sonunda, son birkaç yıl içinde beynelmilel sermaye için çekicilik derecesi veya ulusal sermaye bakımından rekabet gücü en çok artan ülkenin Türkiye olduğu anlaşılmaktadır.

4. Türkiye'nin dünya ekonomisi ile bütünleşmede sağladığı bu "başarısı", verim artışlarından ziyade, parasal politikalara (devalüasyonlara) ve bölüşüm ilişkilerinde emek aleyhine gerçekleştirilen değişmelere dayanmıştır. Bu nedenle kalıcı olmayabilir. Türkiye, hızlı verim artışlarına dayalı dinamik bir sanayileşme sürecine girmedikçe, çok ağır maliyetlerle kazandığı avantajları kısa zamanda yitirebilir. İncelediğimiz göstergelerde 1988 sonrasında meydana gelen değişmeler bu bakımdan fazla iyimser olmaya imkan vermiyor.

TABLOLARLA İLGİLİ NOT:

Bu yazıdaki tablolarda kullanılan Türkiye dışındaki ülkelere ait ham veriler Uluslararası Çalışma Örgütü'nün Yearbook of Labour Statictics; Birleşmiş Milletler'in Yearbook of National Accounts Statistics; UNIDO'nun Handbook of Industrial Statistics; IMF'nin *International Financial Statistics* başlıklı kaynaklarından; Türkiye'ye ait veriler ise Devlet İstatistik Enstitüsü'nün yayınlarından ve özellikle imalat sanayii ile ilgili çeşitli anket ve sayım bulgularından alınmıştır. Hesaplamalar ise tarafımızdan yapılmıştır.

FELSEFE VE EDEBİYAT

Selahattin Hilav, Felsefe yazıları, Yapı kredi yayınları, İstanbul, Kasım 1993, 388 s.
Selahattin Hilav, Edebiyat yazıları, Yapı kredi yayınları, İstanbul, Kasım 1993, 208 s.

Tosun KAYA

Ecce homo: "Marx, Engels, Lenin, Nietzsche, Lukács, Lefebvre, Antonio Labriola, Lucien Goldmann, Freud, Sartre, Heidegger, Breton düşünce dünyamın temelleridir. İttihat Terakki'nin ve onun uzantısı ve daha radikal biçimi olan Cumhuriyet devrinin resmi ideolojisi, benim için bir eleştiri konusundan başka şey değil. Beni asıl ilgilendiren, resmi ideolojinin bir ürünü olduğu ekonomik-toplumsal yapıyı kavramaya çalışmak; birlikte yaşadığımız insanların duygu ve düşünce dünyasını, davranışlarını temelde yatan ve belirleyen bu yapı açısından irdelemek" (FY, s. 359). *Felsefe yazıları*'nı (FY), ardından *Edebiyat yazıları*'nı (EY) okurken bunun gerçekten böyle olduğunu görüyoruz. Kendinin -doğru- bilincine sahip biri Selahattin Hilav.

Örneğin, "Sartre'ın düşünce dönemleri ve Sartre felsefesinin ana çizgileri" başlıklı yazıda şöyle diyor: "Sartre'ın felsefesi gerçekten özümlenmiş olsaydı, çoğunlukla görüldüğü gibi, daha sonraki yılların kaba ve dogmatik marksizm anlayışına düşülmezdi. ... Sartre'ın felsefesi, marksizme göre konumlanmış, belirlenmiştir; ancak onun aracılığı ile gerçek anlamı içinde kavranabilir ve değerlendirilebilir. ... Ama buna karşılık, Sartre'ın felsefesinin genel gelişimine baktığımız zaman, bu felsefenin marksizme yönelttiği olumlu eleştiriler dolayısıyla, Sartre felsefesine göre, yani ona oranla bir marksizmden söz etmemiz de zorunlu oluyor. Başka bir deyişle, Sartre'dan önceki marksizmle, Sartre'dan sonraki marksizm birbirinden hayli farklıdır" (FY, s. 203 ve 204).

Sartre'dan söz açılmışken, Gramsci'nin deyişiyle marksizmin "bir çağdaş kültür uğrağı" durumuna gelmesi üzerinde duran

Jacques Texier de, örneğin şöyle yazıyordu: "Bu olay her zaman günceldir, hatta bugün marksist olmayan filozofların marksizme belirtik bir katılma biçimine bile bürünüyor. ... Böylece Sartre, 1957'de marksizmin "çağımızın felsefesi", "her tikel düşüncenin funda toprağı ve tüm kültürün çevreni" olduğunu yazıyordu. "Marksizm aşılamaz" diyordu, "çünkü onun dünyaya gelmesi olanağını sağlayan koşullar henüz aşılmamıştır. Düşüncelerimiz, ne olurlarsa olsunlar, ancak bu funda toprağı, bu hümüs üzerinde oluşabilirler; onlar ya marksizmin kendilerine sağladığı çerçevede kalacak, ya da boşlukta yitip gidecek ve gerileyeceklerdir" (Question de methode in Critique de la Raison dialectique, s. 29 ve 17)*.

Marksizmin yüksek kültür alanı üzerindeki hegemonik işlevinin bir kabulüyle birlikte bu metin, sert bir felsefel eleştiri ilkesinin değerli bir belirtisini de içeriyor. Uygun kullanımını herkes kendi yapsın"**.

FELSEFE YAZILARI

Kitap üç bölüme ayrılıyor ve 1)*Marxçılık ve sosyalizm* bölümünde (s. 9-121) 17 yazı; 2) *Asya-tipi üretim tarzı* bölümünde (s. 125-180) 4 yazı ve 3) *Felsefe ve sanat* bölümünde (s. 183-377) 26 yazı olmak üzere toplam 47 yazıdan oluşuyor.

Bu yazılar, kitabın arka kapağında da belirtildiği gibi, marxçılığı bir dogma olarak değil, bir yöntem olarak ele almak isteyen bir düşünce çabasının ürünleridir. Amaç, Osmanlı-Türk toplumunun gerçeklerini, resmi tarih ve ideolojinin ötesine geçerek ve bunların iç yüzlerini ortaya dökerek açıklamaktır. Dolayısıyla, bu yazılarda, "yabancılaşma", "Asya-tipi üretim tarzı" gibi kavramlara gönderimler vardır. Bunların yanı sıra ve bunlara bağlı olarak bizde, "birey"in Batı'daki bireyden nasıl ve neden farklı olduğu üzerinde durulmuştur. Ayrıca, çeşitli Batı düşünce akımları, bunların felsefesiz bir toplumla ilişkileri ve nasıl özümlendikleri ya da özümlenmedikleri de bu yazıların ele aldığı sorunlar arasındadır. Bir başka önemli sorun, insanın ancak felsefeyle insan-olabileceği sorunudur. Eğer insanoğlunun temel varlığı düşünceyse, felsefenin edindiği formlar insanın hangi aşamada olduğunu ortaya dökmek zo-

*- J.- P. Sartre, *Yöntem araştırmaları*, Yazko, İstanbul 1981, s. 38 ve 18.

**- Jacques Texier, *Gramsci ve felsefe*, Birey ve toplum yayınları, Ankara 1985, s. 25 not 10,

rundadırlar. Bundan ötürü, ancak düşünce ve kültürle belli bir aşamaya varılabileceği ve tepeden inme şekilsel politik reformlarla insansal içeriğin köklü bir değişikliğe deği, (Tanzimat ve Cumhuriyet dönemlerinde görüldüğü gibi), ancak gülünç bir kılık değişikliğine uğratılabileceği de bu yazılarda ileri sürülen tezler arasında yer almaktadır.

Bunlar, kitabın arka kapağından. Şimdi bu yazılar ışığında kitaba bir göz atabiliriz.

Marxçılık ve sosyalizm üzerine: Hilav'a göre "Marx ve Engels, sosyalizmi, şimdilik düşünebileceğimiz en yüce toplumsal organizasyona yönelmiş hareket ve bu hareketin bilinci olarak tanımlarlar" (FY, s.13).

Gerçekten de Marx ve Engels, teorik ve pratik praksisleri içinde, sosyalizmi (ya da komünizmi) bir ilk gelişme dönemleri boyunca, yaratılması gereken bir durum ya da gerçekliğin kendini uydurması gereken bir ülkü olarak değil ama güncel durumu "kaldıran" bir gerçek devinim; ikinci bir gelişme dönemleri boyunca daha çok bir "toplum biçimi" olarak tanımlıyorlardı. Buna bağlı olarak marksizmin, Marx ve Engels'in sağlıklarındaki gelişmesinin birinci döneminde (1843/47'den Paris Komünü'ne, 1871'e kadar götürebiliriz bu dönemi) daha çok sınıf bilinci sorunsalı, ikinci döneminde ise devrimci strateji ve taktikler sorunsalı öncelik kazanıyordu.

Düşünce yöntemi olarak marksizm üzerinde sık sık duran Selahattin Hilav, örneğin "yabancılaşma" kavramını irdelediği bir yazıda şöyle diyor: "Marksizm, kendisine aykırı olan bütün düşünceleri, açıklar ve aşar. Bundan ötürü, gerçek marksist felsefede mutlak karşıtlıklar değil, bir açıklama ve aşma (aufhebung) söz konusudur. İnsanlığın, bugüne kadar ortaya koymuş olduğu (kendi şartları içinde) her doğru düşünce ve atmış olduğu her ileri adım marksizm içinde, kaynaşmış ve daha yüksek bir plana (bir senteze) ulaşmış halde ele alınır. Bundan ötürü, marksizmin, dünyayı tabiat üstü ve manevi bir ilkeyle açıklayan idealizme sadece karşıt olmadığı ama idealizmi ve başka düşünceleri bu dünya görüşlerinin en yararlı taraflarını içine alıp kaynaştırarak aştığını söylememiz gerekir. Bundan ötürü, marksizm sadece işçi sınıfının ideolojisi olarak kabul edilemez. Çünkü marksizmi sadece işçi sınıfının felsefesi ve dünya görüşü olarak kabul etmek, onu, öteki felsefelerden ve

dünya görüşlerinden biri olarak ele almak demektir. Oysa, marksizm bütün felsefeleri ve dünya görüşlerini içinde taşıyan ve aşan bir düşünce metodudur" (FY, s. 46-47).

"ATÜT ve Türkiye sosyalist hareketi" üzerindeki yazıda aynı konuyu bir kez daha ele alan Hilav'a göre, "... marksist düşünce sadece politik teori ve politik pratik değildir. Marsist düşünce, insan bilgisinin ve yaratışının bütün alanlarını kapsamak, kendisinden önce ortaya konulan bütün ürünleri özümleyerek aşmak, her alanda bilimsel açıklamalar getirmek zorunda olan bir düşüncedir" (FY, s. 154).

Oysa, "Düşünce ve felsefe tarihimize ilişkin saptamalar"da da belirttiği gibi, "Doğruluğun (hakikatin) bir yerde bulunduğu ve oradan alınabileceği, devşirilebileceği ve özümlenebileceği (kullanılabileceği) inancı dinsel kökenlidir ve düşünce dünyamıza her zaman egemen olmuştur" (FY, s. 281).

Buradan *kültür üzerine* gelebiliriz. "Evrensel kültür (tırnaklar Hilav'dan) başlıklı yazıya bir göz atalım: "Kültür, insanoğlunun, doğaya dayanarak doğadan sıyrılma, kendi dünyasını ve dolayısıyla kendisini kurma, yaratma çabasıdır... Tek başına kalan kültürler var, çağlarındaki bilinen dünyayı egemenlik altına alan, ama sonra içlerine kapanan, etkileri dışlayan, direnen kültürler var, çelişen, çatışan ve etkileşen kültürler var ve bütün öteki kültürleri özümlemeye yönelen ya da en azından etkileyen ve yıkan bir kültür de var.

Bu sonuncusu, modern çağların bir olgusudur; yani, Batı kültürüdür; kapitalizm üzerinde temellenen burjuva kültürüdür... "evrensel kültür" deyimiyle... bu kültürün belirtilmek (imlenmek) istendiğini sanıyorum. Eğer böyleyse, bu kültür ile ulusal kültür (burada bizim ulusal kültürümüz üzerinde durmamız gerekiyor) arasında ne gibi bir ilişki vardır sorusuna şöyle cevap verebiliriz:

Batı kültürü, akılsal düşünceye, eleştiriye, araştırmaya, keşfe, icada dayanan açık bir kültürdür; zamansallık bilincini içinde taşır, insanlığın tüm verimlerini saptamaya, özümlemeye yönelir; bireye ve özgürlüğe önem verir (en azından kendi alanı içinde). Bizim kültürümüz ise, inanca dayanan; her şeye bir çözüm getirilmiş olduğu, doğruların sadece öğrenilmesi gerektiği ilkesine dayanan ve dolayısıyla eleştiriye, araştırmaya, keşfe, icada gereksinim duymayan; zamandışılık içinde devinip duran; bireylerden çok topluluğa, özgürlükten çok dinsel, töresel

ve siyasal buyruklara uymaya önem veren daha geniş bir kültür çevresi içinde yer alır ve dolayısıyla genelde, kapalı bir kültürdür" (FY, s. 299-300). "Felsefeyi tanımamış toplumlar"a özgü bir kültür diyebiliriz buna. Oysa, "Demokratik ve laik kültür sürecinden geçmemiş, özgür düşünceyi ve eleştiriyi (dolayısıyla felsefeyi) tanımamış toplumların tümünde, şiddet ve buyurganlık egemendir. Üstelik buyurganlık, toplumun yalnızca yönetici sınıf ve zümreleri değil, halkın çeşitli katları tarafından da benimsenmiştir" (FY, s. 303).

ATÜT ve Batılılaşma üzerine: Bir araştırma varsayımı olarak ele alınacak olan Asya-tipi üretim tarzının 60'lı yıllarda marksist metod ve araştırma açısından taşıdığı önem sorununu irdeleyen Hilav'a göre bizde ATÜT'e karşı duyulan ilgi, "aslında Türkiye sosyalist akımının pratikteki aksaklıklarının gözlenmesinden ve Türkiye gerçekleri ile klasik şemaların uzlaştırılması konusunda güçlük çekilmesinden doğmuştur. Türkiye toplumunun geçmişini ve bugününü marksist teorinin kaynaklarına inerek ve marksist metodu kullanarak bilimsel açıdan incelemek konusunda ATÜT'ün yararlı bir varsayım olabileceği düşünülmüştür" (FY, s. 154).

Batılılaşma sorunsalına da bu varsayım açısından yanaşan Hilav, "Tarihsel gerçeğimiz ve felsefe" konusunu irdelerken şöyle diyor: "Batılılaşma hareketinin, Osmanlı İmparatorluğunu hem paylaşmak hem de belli bir biçimde ayakta tutmak isteyen kapitalist Avrupa devletleri ile onlara boyun eğen içerdeki yönetici ve sömürücü zümre ve kadroların etkilerini ve egemenliklerini sürdürmek amacıyla giriştikleri bir hareket olduğu, bilimsel araştırmalarla iyice gösterilmiştir ve bizde ancak son yıllarda açıkça söylenebilmektedir. Batılılaşma, bizde, egemenliklerini yeni ekonomik ve tarihsel koşullara uydurmak ve pekiştirmek isteyen sınıf ve zümrelerin ideolojik silahıdır. Bu akımın nesnel ve ayırt edici özelliği, gerçek ve köklü ıslahat hareketlerine (reformlara) girişmeden "ıslahat yapmak", "devrimci" hareketin gereklerini yerine getirmeden "devrimler" yapmaktır. Başka bir deyişle Batılılaşma, olmayan şeyi oluyormuş gibi gösteren, örten, başka kılığa sokan ideolojik ve aldatıcı bir görüştür. Türkiye'nin Batılılaşma ile kalkınacağına gerçekten inanan ve içtenlikle çaba harcayan kimselerin bulunması, bu gerçeği değiştirmez. Herhangi bir ülkenin kalkınması, insanların sadece iyi niyetleriyle gerçekleştirilebilecek bir şey değildir.

Kapitalizm çağında bir ülkenin kalkınması, ancak, gerçek kapitalist düzene geçilmesi ya da sosyalizme yönelmesiyle gerçekleşebilir" (FY, s. 291-292).

Selahattin Hilav'a göre Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyetindeki Batılılaşma hareketinin altındaki gerçek ekonomik anlam, kapitalistleşme çabalarıdır (FY, s. 294).

Ancak "Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti, bir burjuva sınıfı yaratarak kapitalistleşme konusunda," -Hilav'ın belirttiği başka şeyler yanında-, "zaman bakımından da geç kalmıştı. Çünkü kesin ıslahat hareketlerine girişildiği zaman (on dokuzuncu yüzyıl) ve daha sonra kapitalizm, bir yeni ortak kabul etmeyecek kadar yaygınlaşma ve güçlenme yoluna girmiş bulunuyordu. Türkiye'de ancak, yabancı kapitalistlerle işbirliği yapabilecek kökü dışarda ve derme çatma bir ticaret burjuvazisinin oluşmasına izin verilebilirdi" (FY, s. 293). (Hilav'ın belirttiği başka şeyler arasında, burada, "geç kalmış da olsa Japonya'nın on dokuzuncu yüzyıl sonlarında ve yirminci yüzyıl başında otuz-kırk yıl içinde kesinlikle kapitalistleşmesini olanaklı kılan belirlenimler"e de işaret ediliyor.)

"Batılılaşma" ve "Batılaşma" sözcüklerini Selahattin Hilav, yazılarında ayrım gözetmeden kullanıyor. Oysa *Düzenin yabancılaşması** adlı ünlü yapıtında İdris Küçükömer, özellikle "Batılaşma" sözcüğünü kullanıyor ve "Türkiye batılaşamaz!" derken, gerçeklikte Türkiye'nin Batı Avrupa ülkeleri, ABD ve Japonya'nın kapitalistleştikleri gibi kapitalistleşemeyeceğini, Türkiye'nin önünde sosyalistleşmekten başka gerçek bir kalkınma seçeğinin olmadığını anlatmaya çalışıyordu.

Bence "Batılılaşma" terimini, Doğulu bir toplumun, özünde "sivil toplumsuz" bir toplum olmaktan çıkıp, derece derece "sivil toplumlu" bir toplum durumuna dönüşmesi anlamında kullanmak doğru olurdu. Nitekim İdris Küçükömer de, "batılaşma" dediği "yabancılaşma"ya ve bu yabancılaşmayı simgeleyen CHP devletçiliğine, sivil toplumun oluşma ve gelişmesinin önündeki engeller olarak karşı çıkıyordu. Bu açıdan o, tam bir "Batılılaşma"cıydı. Küçükömer'in "batılaşma" dediği "yabancılaşma", kendi terimleriyle söylemek gerekirse, "Batısal politik kavramlar ya da tarihi kategoreleri, oradaki gelişim ve vargılarından soyutlayarak *form* diye alıp, *reform* diye tamamen

*- İdris Küçükömer, *Düzenin yabancılaşması,* Alan yayıncılık, İstanbul 1989.

başka tarih ve yapıdaki bir topluma ve üstelik o yapıyı yok sayarak üstten monte etmek" girişimiydi*.

İdris Küçükömer'in ve bazen Selahattin Hilav'ın da kullandığı "Batılaşma" terimini "Batılılaşma" teriminden ayırmak, belki bazı karışıklık ve yanlış anlamalara düşmekten koruyabilir.

Birey ve bireyselleşme üzerine: Memleketimizden insan manzaralarının sergilendiği "Felsefenin başlangıcı, Doğu, Korku, Birey" başlıklı saptamaların bir yerinde şöyle yazıyor Selahattin Hilav:

"Herhangi yeni bir bilimsel akımın hemen moda olması da taklit ve yaratışsızlık üzerinde temellenen insan tekinin tipik davranışlarından biri olarak görülebilir. Nitekim, Batı'da yaygınlaşan bir bilimsel yöntemin (örneğin edebiyat bilimi konusunda), bütün edebiyat fakülteleri öğretim üyeleri tarafından hep birlikte kabul edilip bir çeşit "toplu din değiştirme" görünümü edinmesi de, düşünceyi kendinden başlatamayan ve hazıra konmak isteyen insan teklerinin ayırt edici özelliğini göz önüne seren bir davranıştır "(FY, s. 269). Burada "birey" diyemediği için "insan teki" dediğini anlıyoruz Hilav'ın. Doğu'da "birey"in töze, mutlağa, dinsel gerçekliğe oranla ilineksel olduğunu söyleyen Hegel'e göndermede bulunan ve bu töze devleti ve onun toplumsal yaşam içindeki form kazanmalarından biri olan resmiliği, otoriteyi, bürokrasiyi de katan Hilav, şöyle diyor:

"İlineksel insan teki söz konusu olduğu zaman, kadın/erkek, birey olarak değil, kadınlık/erkeklik özünün ilinekleri olarak davranacaklardır. Burada cinselliğin, içselleşmemesi ve bireyselleşmemesi; töz olarak insan tekinin dışında kalması, insanı yöneltmesi ve kendisinin bir geçici temsilcisi olarak kullanması söz konusu olacaktır.

Bireyselleşmeden yoksun kadın/erkek, birbirine hiçbir zaman "kişi" olarak yaklaşamayacaktır. Yalnızca, tözün bir parçası olarak, bir "kişilik-dışı" varlık olarak yaklaşabilecektir. Teke tek bir yaklaşma ve birleşme (gerçekleşse bile) söz konusu değildir burada. Yalnızca tözlerin birleşmesi söz konusudur.

Nitekim, erkeklerin kadınlarla olan serüvenlerini yine erkeklere anlatmaları ve bu anlatmalarında yaşadıkları se-

---

* İdris Küçükömer, *SHP'nin yeri ya da temsil ettiği politik miras,* İktisat dergisi, eylül 1987, sayı 274, s. 41.

rüvenlerden daha fazla tat almaları, kadınların, kendilerine en yakın erkekten çok, yine kadınlara açılmaları, sırlarını dökmeleri bunun olgusal bir kanıtı olarak görülebilir" (FY, s. 270).

EDEBİYAT YAZILARI

Kitap altı bölüme ayrılıyor ve 1) *Gerçeküstücülük* bölümünde (s. 9-22) 3 yazı; 2) *Nazım Hikmet* bölümünde (s. 25-72) 4 yazı; 3) *Kemal Tahir* bölümünde (s. 75-102) 5 yazı; 4) *Ahmet Hamdi Tanpınar* bölümünde (s. 105-131) 2 yazı; 5) *Şairler ve şiir* bölümünde (s. 135-159) 6 yazı ve 6) *Denemeler-incelemeler-eleştiriler-soruşturma cevapları* bölümünde (s. 163-207) 10 yazı olmak üzere toplam 30 yazıdan oluşuyor.

N. Hikmet'e, Kemal Tahir'e, A.H. Tanpınar'a, çeşitli şairlere ve edebiyat sorunlarına ilişkin bu yazılar, kitabın arka kapağında da belirtildiği gibi, gerçek anlamıyla edebiyat eleştirileri değil. Yazarın *Felsefe yazıları*'nda dile getirmeye çalıştığı görüşleri, edebiyat alanında ve somut bir malzeme üzerinde örneklendirmeye çalışmasının ürünleri. Edebiyat, hem bireyin yeteneğinin hem de toplumsal geleneğin bir ürünü olduğuna göre, Asya-tipi bir toplumdan ve Doğu Desptoluğu'ndan gelen bir toplumda, ondan çok farklı ve hatta onun tam tersi olan bir Batı toplumu edebiyat geleneği nasıl başarılı ürünler verebiliyor? Bu yazılarda ele alınan temel sorun işte bu. Ve Batı kültür darbesi altındaki Doğulu toplumun bireyleri olarak yazarlar ne gibi formel ve içeriksel çözümler bulmuşlardır? Bu da birinci soruya bağlı olarak *Edebiyat yazıları*'nın ikinci sorununu oluşturuyor. Kısacası, bu yazılardaki yaklaşım, felsefe geleneğinden yoksun olan edebiyat eleştirimizin ötesine geçmek ve kavramsal düşünce çabasına dayanmak isteyen bir iyi niyetin ürünleri olarak görülebilir, diye okuyoruz arka kapakta.

Kitabın arka kapağı benim "redakisyon"umdan geçseydi, son cümlenin sonundaki "bir iyi niyetin" yerine başka bir şey, ne bileyim "bir girişimin" gibi bir şey yazardım. Çünkü böyle bir iyi niyetten çok daha fazla bir şey var bu yazılarda. Yalnızca birkaç örnek vereceğim.

Sanat ve marksizm üzerine: "Açıkça söylemeseler de, marksist felsefenin "sanat"a önem vermediğini işmar etmeye çalışıp gizlice dudak bükünler; marksist olduklarını ileri sürüp, marksist felsefenin "sanat"a önem vermediğini söyleyen dogmatiklerle birleşiyorlar. Varılmış olan bu ortak sonucun altında, marksist

felsefenin *bilinmeyişi* yatmaktadır; marksizmin bir hazırlop kurallar topluluğu değil, kendi-içinde-yeniden-kendine-dönerek-kendini-durmadan-aşan bir metod ve düşünce olduğunun *anlaşılmamış oluşu* yatmaktadır" (EY, s. 62).

Şiir üzerine: "Felsefe gibi şiir de hem içinde bulunduğumuz gerçekliğin yansısı ve sonucu, hem de özgürlüğe doğru atılmış bir adımdır; daha doğrusu bir adım olmak zorundadır. ... Şiir insani olmayan'ın ve yabancılaşmışın maddi temelini değişime uğratamasa da, bu değişimin manevi şartlarını hazırlar. Çağdaş şiirin, verilmiş– dünya'yı yansıtan ya da bu dünya ile birey arasındaki birleşmeyi sağlayan eski şiire karşılık, kişiyi verilmişten koparan, onun ötesine ileten bir serüven, bir keşif, bir yaşama biçimi niteliği tartışması bundan ötürüdür. Çağdaş Batı şiiri her şeyden önce bir aşma, keşif , bir yaşama biçimi olarak görülmezse kavranamaz. ... Çağdaş Batı şiiri, özü gereği, dile karşı bir başkaldırma, dilin alışılagelmiş kullanışını bozma biçiminde de ortaya çıkmıştır. Dadacıların ve Gerçeküstücülerin, geleneksel dünyanın taşıyıcıları olarak gördükleri dile karşı özel bir tavır takınmaları bu davranışın önemli görünüşlerinden biridir" (EY, s. 135-136). *Blaise Cendrars-Seçmeler* kitabına "Giriş"ten yaptığım bu alıntıya, "Can Yücel üzerine"den bir ikinci alıntıyı ekleyecek ve *Can Yücel*'e geçeceğim.

"Hegel'e göre şiir, evrenin temelinde bulunan ve onunla özdeş olan Akıl'ın, İde'nin ya da Tin'in (Geist'ın), kendini en somut ve en yetkin biçimde dile getirdiği bir alan; insanoğlunda bilincine ulaşan Mutlak'ın önemli bir konaklama yeri ya da uğrağı. Bu açıdan şiirin, insanoğlunu İnsan olmaya çağrı, insanoğlunun İnsan'a kavuşma, kendini daha iyi tanıyıp bilme ve kendini yaratma çabalarından biri olduğu söylenebilir. Bu ileri sürüş, *insanolum*'la şiir arasındaki derin ilişkiyi irdelemeye çalışan felsefi bakışın sonucudur. ... Yalnızca edebiyat çerçevesi içinde kalan ve beylik kavramlarla iş gören bir şiir irdelemesinin, soyut ve teknik düzeyi aşamaması ve yararlı olmasına rağmen yetersiz kalması, belki de, yukarda sözü geçen felsefi boyuttan yoksun olmasının sonucudur" (EY, s. 150).

Can Yücel üzerine: "Kendisinden başkasına göndermeyen imgenin ya da nesne/sözcük'ün kullanılması, "dil simyası", töresel/resmi dil anlayışının çarpıttığı sözsel dünyaya karşı çıkış ve şiirsel sözcük dağarcığının pervasızca genişletilmesi; mizah,

alay, yergi, öfke, sevecenlik, lirizm ve bunlara altyapılık eden kapsayıcı bir kültür ve bilgi, her an işleyen bir eleştirel dünya görüşü,siyasal bilinç ve kendini durmadan sorgulayıp deşen bir öznellik, Can'ın şiirinin temel ögeleri. ... Can, Breton'un dediği gibi "sözcüğü köpürtmek"le, şiiri sözcükten fışkırtmakla, en uzak ve karşıt imgeleri çarpıştırmakla ya da yan yana getirmekle kalmıyor. Çağrışımsal olanaklarını sonuna kadar kullandığı ve kimi zaman "kelime oyunları"yla, cinaslarla bir başka yaşama kavuşturduğu sözcüğü, fiziksel olarak değişime de uğratıyor; hece ve harf düzenini altüst ediyor; bildiklerimize benzeyen ama bir bakıma yepyeni ve etkileyici sözcükler yaratıyor. Dilin ve sözcüğün bu biçimde kullanılması, kurulu düzenin taşıyıcısı ve koruyucusu olan belli bir söylemin yıkıma uğratılmasıdır ve şairin devrimci olabilmesi için, dilde ve deyişte kendi şiir devrimini gerçekleştirme zorunluluğunu hem ortaya koyar, hem de zorunluluğun nasıl aşıldığını gösterir". (EY, s. 151 ve 153).

Cahit Irgat üzerine yazarken, resmi ideoloji ve bunun edebiyattaki uzantıları üzerinde de bir kez daha durmak olanağını buluyor Selahattin Hilav. Şöyle:

"Cumhuriyet dönemi resmi ideolojisinin İttihat Terakki'den devraldığı ve kökü çok daha gerilere giden tepeden inmecilik, buyurganlık, doğu faşizmi, evrensel yasaklama eğilimi, kitap korkusu ve fikir düşmanlığı, 40'lı ve 50'li yılların temel özellikleridir ve kasvetli bir gelenek olarak günümüze kadar sürmüştür. Genellikle toplumsal, siyasal ve kültürel alanda, özellikle de edebiyat ve şiirde kendini gösteren bu inanılmaz baskılar, Nazım Hikmet gibi bir büyük şairin "yaşamdan ve edebiyattan sürülmesi" sonucunu vermişti. Böylece, "küçük insan" şairlerine bir alan açılmış oldu. "Anlayana sivrisinek saz" düşüncesine dayanan ve "tebdil gezen" bir şiir yaygınlaştı. Batı şiiri örnek alınıyordu ama bu şiirin geçirmiş ve geçirmekte olduğu evrim pek bilinmiyor ya da gerektiği gibi kavranamıyordu. Geneleksel Türk şiirindeki besleyici öğeler, resmi ideolojinin aldatıcı "ilericilik" yorumu dolayısıyla küçümseniyor ve algılanamıyordu. Nitekim bu gelenek içinde önemli bir yenileştirme deneyi gerçekleştiren Yahya Kemal de, sağcılar tarafından "vatan-millet edebiyatı" çerçevesi içinde değerlendiriliyor ve "solcular" tarafından göz ardı ediliyordu. Bu kopukluklar, 40'lı ve 50'li yılların Türk şiirinde bir "çölleşme" dönemine yol açmıştır. Vezin ve kafiyenin atılması, lirizmden yüz çevirme, imge kullanılmaması, günlük dilin

olduğu gibi devşirilmesi ve "eda", bu yıllarda, şiirde yenilik sayılıyordu. Garip akımının poetikası, bilindiği gibi "eda"ya dayanır. Ne var ki eda sözcüğü, "tarz", "üslup" ve "deyiş"ten başka bir anlam taşımaz ve dolayısıyla herhangi bir şiir yeniliğinin temeli de olamaz. Çünkü "eda", her gerçek şiir ürününde gördüğümüz evrensel bir belirlenimdir. Nitekim Nef'i, "Var mı bir bencileyin şair-i pâkize edâ" diyordu. Ama 40'lı ve 50'li yılların toplumcu şairleri (Cahit de bunların arasındadır), şiirsel geleneğin ve kaynakların hem Doğu hem Batı yönünde bu biçimde kurutulmuş olduğunun pek farkında değillerdi ya da ister istemez bu hava içinde yazmak zorunda kalmışlardı. Hatta bu küçültme ve kurutmayı, bir "başkaldırı" ve "ilerici davranış" olarak benimsedikleri bile söylenebilir. Bu şairlerin içine düştüğü çelişki, kendi toplumcu dünya görüşlerini, bunun tam tersi olan ve şiirde egemenlik kuran bir poetika içinde vermek zorunda kalmalarından kaynaklanmıştır. Toplumcu bir görüş, insanı bütün yanlarıyla (düşünce, hayal, özlem,bilinçdışı, başkaldırı, eleştiri) ele almak zorundadır. Oysa bu şairler, kuşa döndürülmüş bir şiirsel araçla bu işi yapmaya çalıştılar. Bundan ötürü, yetenekleri ne olursa olsun, amaçları ile araçları arasındaki oransızlık, onları kısıtladı ve şiirlerinde yansıdı" (EY, s. 146-147).

Ve *Kemal Tahir.* "Kemal Tahir ve tarihi kavramak" başlıklı yazıda Selahattin Hilav, şöyle diyor:

"Olguların her gün olumsuzladığı (cerh ettiği, inkâr ettiği) soyut klasik şemalar, marksist teorinin kendi içinde yeniden kendine dönmesini; yaratıcı bir metod olarak kulanılıp bir kılavuz haline gelmesini; aldatmacalardan kurtulup etkin bir devrimci aksiyona yol açmasını gerektiyordu. K. Tahir'in tarihe yönelmesi, toplumumuzun ve kendisinin geçirdiği acı deneylerden ders almasından ötürüdür. Batılaşmayı ve onun bir ürünü olan Cumhuriyet devri ideolojisini; "Ebedi Şef" ve Milli Şef" mitoslarını ve bizde "devrimler" diye adlandırılan ama sınıf muhtevası hiç bir zaman açıkça ortaya konmayan hareketleri kıyasıya eleştirmesi de bundan ötürüdür. Aynı neden, K. Tahir'in, bu aldatmacaları ve bu hareketleri gerektiği gibi eleştirip kendi felsefesini ve sentezini getiremeyen klasik Türk marksist düşüncesinin de karşısına çıkması sonucu doğurmuştur. Cumhuriyet devri ideolojisinin bilerek ya da bilmeyerek temsilcileri olan "ilericiler" in K. Tahir'e diş bilemeleri kolayca anlaşılabilecek bir olaydır. Çünkü Batılaşma hayranı olan, ekonomik temelden yoksun yani

milli burjuvazisiz bir milliyetçilik ve bunun sonucu olarak ırkçılık görüşünü benimseyen ve bundan ötürü geleneksel Anadolu toplumu halklarına hayat hakkı tanımayan; bütün sorunları laiklik-teokratik yönetim, dindarlık-yobazlık, eğitim-eğitimsizlik gibi ideolojik karşıtlar açısından gören; ekonomik sorunlardan söz edilince "komünistlik" yaftasını yapıştıran (Selahattin Hilav bu satırları 1974 yılında yayımlıyordu)kapıkulu aydınlarının içyüzünü en iyi ortaya vuran kimse K. Tahir' dir " (EY, s.88).

Burada *Edebiyat yazıları*'nın, "gerçek anlamıyla edebiyat eleştirileri olmadıkları"nı anımsamanın tam yeridir. Kemal Tahir, elbette romancı olması dolayısıyla ele alınıyor bu kitapta, ancak romancı olmaktan çok düşünür olarak ya da eğer isterseniz, romancı-düşünür olarak değerlendiriliyor.

Bir "kitap tanıtma" yazısı olan bu yazı, hemen baştan sona, alıntılardan oluştu. Oysa her alıntı bir seçmeye dayanır ve "masum" bir seçme de galiba yoktur. Hilav'ın bu yapıtlarının daha masum bir "tanıtım"ını sağlamak amacıyla, bu yazıya ek olarak, Selahattin Bağdat'lının Selahattin Hilav'la yaptığı kapsamlı bir konuşmayı bütünüyle sunmak istiyorum.

İlk kez *Türkiye Defteri*'nin nisan 1975 tarihli 18. sayısında yayımlanan bu konuşma, *Felsefe yazıları*'ndan (s. 156-180) alındı.

SELAHATTİN HİLAV'LA KONUŞMA

SELAHATTİN BAĞDATLI: Doğu topluluklarında felsefi düşüncenin ortaya çıkmayışını, bu toplumlarda "kendi bilincine" ulaşmış sınıfların ve "ferdiyet"in yokluğuna bağlıyorsunuz *(Felsefe El Kitabı,* V. Bölüm, Gerçek Yayınevi, 1970) Bu konuyu biraz daha açıklar mısınız?

HİLAV: Fert (birey) ile toplum arasındaki ilişki, Yeniçağ düşünce tarihinde, üzerinde en fazla durulmuş sorunlardan biridir. Çeşitli görüşler ileri sürülmüş bu konuda. Sorunun çeşitli yanları var. Bizi ilgilendiren açıdan, yani felsefenin ortaya çıkışı ve gelişmesi açısından bu sorunu ele aldığımızda, en genel çizgileriyle şunu görüyoruz: "felsefe (gerçek anlamıyla), ferdin gittikçe daha büyük bağımsızlık (toplum karşısında bağımsızlık) kazandığı Batı toplumlarının evrim çizgisinde (Kölecilik-Feodalite-Kapitalizm) ortaya çıkıp dal budak salıyor. Bu bir tarih verisi: bugünkü bilgilerimizin ortaya koyduğu bir olgu. Demek ki,

Batı toplumlarının evrim çizgisinde görüldüğü gibi, toplumların iç farklılaşması (sınıflaşma süreci) ve bu farklılaşma içinde ferdin gittikçe genişleyen ve derinleşen bir dünya haline gelmesi ile (başka bir deyişle bilincin yeni bir nitelik kazanması ile) felsefenin ortaya çıkması ve gelişmesi arasında bir paralellik var. (Marx, *Alman İdeolojisi*'nde ve başka birçok yazısında, ferdin düşünce ve bilinç zenginliğinin, toplumsal ilişkilerin zenginliğine bağlı olduğunu açıklamıştır.) Buna karşılık, Doğu toplumlarıyla ve genellikle Batı toplumlarının evrim çizgisi dışında kalan geleneksel toplumlarla (farklılaşmanın, sınıflaşma sürecinin belli bir noktada donmuş olduğu, üretim biçiminde niteliksel devrimlerin ortaya çıkmadığı, Marx'ın deyişiyle, ferdin "göbekbağını toplumdan koparmış olmadığı" toplumlarla) felsefenin bulunmayışı arasında bir paralellik var. Birinci durumda, toplum ve fert gelişmesi ile felsefe arasında içeren (tazammun eden) bir ilişki; ikinci durumda toplum gelişmişliği, donmuşluğu ve fert bilinci sınırlılığı ile yine felsefe arasında, dışarda bırakılan, dışaran bir ilişki söz konusu.

Ekonomi tarihi ve üstyapıların tarihi, tek tek ele alındıklarında, bu konuda daha somut ve ayrıntılı veriler sunar bize. Ekonomi tarihi, Batı'da, bir başına davranan ve kapitalistin kişiliğinde doruğuna ulaşan bir ferdiyet evrimi gösteriyor. (Bunun karşısında, ona diyalektik olarak bağlı bulunan ve kendi bilincine ulaşan işçinin kişiliği yer alıyor). Doğu'da ise, üretim biçimleri, ferdin girişkenliğine dayanan bir çerçeve ortaya koymuyor; genel yapı ve "göbekbağı" ağır basıyor. (Bizde "şahsî teşebbüs yokluğundan" yakınılmasının bilimsel temeli burada aranmalıdır.) Bir üstyapı öğesi olarak edebiyatı ele alırsak şunu görüyoruz: Batı'da, ferdin topluma karşı bağımsızlığı ve girişkenliğine paralel olarak tek insanın bilincinin araştırılması; somutun, ayrıntının incelenmesi ön plânda. *Roman türünün gerçek anlamıyla Batıda ortaya çıkması* ve gelişmesi bunun en kanıtlayıcı örneği. Oysa Doğuda, genel olarak, toplumun eritici, kaynaştırıcı ve kuşatıcı etkisi, fert bilincinin araştırılmasına oranla, genel bir ilkenin (bu kimi zaman Tanrı, kimi zaman alınyazısı, vb. biçiminde kavranır) ağır basmasına yol açıyor. *Hegel, Estetik'inde, Celâleddin-i Rumî için şöyle der: "Yaratılmış her şeyde tanrısalı görmeğe çalışan ve onu bu varlıklarda gerçekten gören İslâm şairi, öz benliğinden yüz çevirir...* Celâleddin-i Rumî'nin şiirinde, insanın kendi benliğini mutlak

olarak bir yana bırakıp dünyanın her bucağında O'nun (Tanrı'nın) varlığından başkasını görmeyerek, duygularının alanına giren ve kendisini çevreleyen gerçeklerde, O'ndan başkasının sözünü etmeyerek dile getirdiği Tanrı aşkı, bütün yönlerde ışımaktan ve genişlemekten geri kalmayan bir kaynak gibidir." Bu örnekleri, Batı ve Doğuda ("Doğu" deyince, coğrafi bir belirlemeyi değil, Batı toplumlarının evrim çizgisi dışında kalan sınıflı ekonomik-sosyal yapıları göz önünde tuttuğumuzun unutulmaması gerekir), fert-toplum ilişkisinin farklılığını daha somut bir biçimde belirtmek için verdim. Şimdi, yeniden sorunuza dönerek, bunun, felsefenin ortaya çıkması ile olan ilişkisini daha ayrıntılı bir biçimde açıklamaya çalışayım.

Felsefe, özgür düşünce üzerinde temellenir; bir sorguya çekme ve eleştirmedir; *kaynağını sadece akıldan alan bir açıklama çabasıdır.* Özgür düşüncenin var olmadığı, eleştirmenin yapılamadığı, aklın son sözü söyleyemediği yerde felsefe varolamaz. Yani felsefenin ortaya çıkması için, belli bir takım koşulların gerçekleşmesi zorunlu. Örneğin, mitolojinin ve dinin egemen olduğu ideoloji biçimlerinde, özgür düşünce, eleştirme ve akıl buyruğunu yürütemediği için, felsefe de ortaya çıkıp gelişemez. Ama mitoloji'yi ya da dini sorguya çekmek, tarih ve toplum gelişmesinin dışında, tek tek insanların yalnız başlarına yapabilecekleri bir iş değildir; belli bir toplumsal gelişme içindeki insanın yapabileceği bir iştir. Ferdin, mitoloji, din ya da politika alanında genellikle kabul edilmiş ileri-sürüşleri ve açıklamaları sorguya çekme olanağını veren bir toplum içinde bulunması gereklidir; yoksa felsefeden söz edilemez. Felsefenin var olma koşulunun tarihsel ve sosyolojik temelidir bu. Ancak, toplumun kendi kendini sorguya çektiği çağlarda; yani kendi içinde bölünüp, kendini bir sorun olarak ortaya koyduğu dönemlerde; bir başka deyişle sınıf çatışmalarının ve sosyal politik etkinliğin, *eylemin* (praksis'in) gelişip çok yanlı hale geldiği toplum biçimlerinde, düşünce kendi özgürlüğüne yönelmeye başlar: gelişen yeni bir sosyal - politik yaşam ve etkinlik, karşılaştığı yeni gerçekliği egemenliği altına almak, onu kendinin kılmak, sistemli bir açıklama getirmek ister. Bu, sosyal ve politik insan praksis'inin yani *etkinliğinin* yanı sıra ve ona bağlı olarak genellikle düşüncenin, teorinin, felsefenin praksis'idir.

Batı toplumlarının evrim çizgisinde görüldüğü gibi, *bir sınıf bir başka sınıfla çatışmaya girdiği zaman, sadece, çatışmaya*

girdiği sınıfın ekonomik temellerine saldırmakla kalmaz; o sınıfın ideolojisini de yıkmaya yönelir. İdeoloji planındaki bu mücadele, o güne kadar süregelmiş olan genel ideolojik yapının (din, töreler, hukuk, sanat, vb.) eleştirilmesini gerektirir. Eski egemen sınıfın ideolojisine saldıran yeni sınıf, çevresinde yardımcılar toplamak ve ileri sürdüklerinin herkesin yararına olduğunu gösterebilmek için otoriteye, yetkiye, buyruğa değil, herkesin kabul edebileceği bir evrensel ilkeye yani akla dayanmak zorundadır. Aynı nedenlerden ötürü, egemen sınıf da felsefeye yönelir; onu zenginleştirir. İdealizmin güçlü olduğu yerde materyalizmin; sağcı düşüncenin güçlü olduğu yerde solcu düşüncenin güçlü olması ve tersinin de görülmesi, bunu açıkça ortaya koyuyor. Bu açıdan ele aldığımız zaman *felsefenin ortaya çıkışının gerçek anlamıyla sınıflı toplumların ortaya çıkışına rastlaması gerekir.* Eski Yunan ve kölecilik düzeni bize bunun ilk örneğini veriyor. Gerçekten de, İlkçağ felsefesi, evrenin kaynağının araştırılması ve dolaylı olarak dinin eleştirilmesi ile başlamıştır. Sokrates'in resmî dine aykırı düşünceler ileri sürdüğü ve gençliği geleneksel değerlerden ayırıp kötü yola sürüklediği gerekçesiyle öldürülmesi bir rastlandı değildir. *Gerçek anlamda felsefenin yaratıcısı Platon*'un çabası ise, insan düşüncesini ve bilgisini akıl üzerinde temellendirmekten, evren ve insan konusundaki bütün açıklamaları akıl bakımından meşrulaştırmaktan başka bir şey değildir. Böylece, *fert belli bir sınıflaşma ve sınıf çatışması içinde, kendini toplumun genel ve kuşatıcı ideolojik dünyasının karşısına koymakta; akla dayanarak ve özgür bir düşünceyle onu sorguya çekmekte; çeşitli sorunları irdelemekte ve cevaplar getirebilmekte, yani felsefe yapabilmektedir.*

Batı toplumlarının evrim çizgisi dışında yer alan toplumlarda ise (ilkel sınıfsız toplumlarda felsefenin varlığı hiç bir biçimde sorun olamayacağı için bu toplumların sözünü etmiyoruz), sınıflaşma, sınıf çatışması, fert-toplum-ideoloji ilişkisi farklı görünüyor. Önce şunu açıkça belirtmek gerekir. Batı toplumlarının evrim çizgisi dışında kalan toplumların sınıfsız toplum olduğunu, ya da böyle bir şeyin söylenmek istendiğini sanmak tamamen yanlıştır. Sınıfsız toplumlar sadece, ilkel toplumlardır. Başka bir deyişle, ancak ilkel-sınıfsız-toplum tipinde sınıfların bulunmadığı söylenebilir. Burada önemli olan, genellikle Batı gelişim evrimi dışındaki toplumların ve özellikle Doğu top-

lumlarının sınıf ilişkilerinin, özelliğinin ve dinamiğinin farklı oluşudur. Geleneksel toplumlar diye de adlandırdığımız bu ekonomik ve sosyal biçimler açısından (özellikle Anadolu Türk Toplumu ya da Osmanlı İmparatorluğu yapısı), sözü geçen farkın ne gibi belirgin yanları olduğunu çeşitli yazılarımda açıklamaya çalıştım. Burada üzerinde durduğumuz farka sadece genel belirlemeleri bakımından ve felsefe açısından kısaca dokunacağım.

Bu toplumlarda bir donmuşluk göze çarpıyor; sınıf dinamiği ve çatışması zayıf; sınıflar iktidarı ele geçirmek için ölüm kalım savaşına girişmiyorlar; sınıflar kendilerini sınıf olarak tanımıyorlar, yani kendi-bilincine ulaşmış sınıflar söz konusu değil, kendinde sınıflar söz konusu; başka bir deyişle politize olmamışlar (bugün bile bizde emekçilerin ağzından düşmeyen "büyüklerimiz bilir" sözünü düşünelim); bundan ötürü köklü bir ideolojik mücadele yok; politik otorite, din, töreler vb., aklın eleştirilmesinden geçirilmiyor; evren ve toplumun insan zihninde kalıplaşmış, donmuş, değişmeyen, başka türlü olduğu düşünülmeyen bir imgesi var. Toplumun organik bütünlüğü, ekonomik alanda kendinde bölünmüşlüğe ve çıkar çatışmalarına rağmen, din ve ideolojinin inanılmayacak kadar güçlü birleştirici etkisi dolayısıyla ağır basıyor; *fert,* toplumdan göbekbağını koparamamış; *kendini ve bilincini dünyanın merkezi, biricik otorite olarak koyamıyor;* bir çevre yaratığı olarak yaşıyor. Bir başka deyişle, *felsefenin görevini, bütün üstyapıda ve özellikle dinde dile gelen ideoloji yerine getiriyor* (tabiî, eksik ve aldatıcı bir biçimde).

Bazı olgular bu genel açıklamalarla çatışıyor gibi gözükebilir. Batı toplumlarının gelişme çizgisi dışında yer alan bazı yapılarda (örneğin Hindistan) kastların bulunuşu ya da İslâm felsefesinin belli bir ölçüde özgünlük taşıması gibi. *Kastların, sınıf dinamiğinin tam bir olumsuzlanması olduğunu unutmamak gerekir.* Kastlı bir toplum, birçok toplumlara bölünmüş ve herbiri kendi içinde donmuş toplumlar topluluğu gibidir. Ayrıca, kastlar arasında ölüm kalım savaşına varan bir sınıf mücadelesi de yok; ideolojik kalıplaşma, burada, belki de en yüksek noktasına ulaşıyor; ferdin gelişiminin ve bilincin niteliğinin de buna bağlı olduğu besbelli. Bundan ötürü, kastlı toplumlar, genellikle yukarda kaba çizgileriyle belirttiğimiz Batı dışı toplumların yapısı ile ilgili görünümü bozmuyor. Ayrıca, kast kat-

laşmasının altındaki üretim biçimi ve mülkiyet düzeni ele alınacak olursa, ileri sürdüğümüz görüş daha kolaylıkla pekiştirilebilir. Bilindiği gibi, Marx ve Engels, Batı gelişimi dışındaki üretim biçimlerini incelerken, özellikle Hint toplumunun organizasyonu ve toprakta özel mülkiyetin bulunmayışı üzerinde durarak Asya-tipi üretim tarzı kavramını bu gerçekler üzerinde temellendirmek istemişlerdi.

İslâm felsefesinin belli bir özgünlük gösterdiği doğrudur. Bu özgünlüğün ancak belli bir süre içinde varolabilmesi *(dokuzuncu ve on dördüncü yüzyıllar arası)* ve sonra bir daha canlanmamak üzere donup kalması ise ilgi çekicidir. İslâm düzeni, içinden çıktığı koşullara oranla bir devrim niteliği taşıyordu. Bu niteliksel değişikliğin, düşünce ve felsefe planına baş vurmak durumunda olduğu söylenebilir. Nitekim İslâm dünyası geleneksel Yakındoğu İmparatorlukları halinde kristalleşince; yani belirli bir ekonomik temele oturunca felsefe, felsefe olarak ortadan kalktı, dinin hizmetine girdi *(Kelâm);* özgün bir düşünce olmak niteliğini yitirdi. Bununla birlikte, İslâm felsefesi sorunu üzerinde durulması ve açıklanması gereken hayli karmaşık bir sorun olarak karşımıza çıkıyor.

S.B.: Türk toplumu, yaşanmamış maddî hayatın (kapitalizm) fikir ürünlerini nasıl aşabilecektir. Toplumumuz, sosyal zamanla tarihsel zaman arasındaki farkı nasıl giderebilir?

HİLAV : Sorunun birinci bölümü, sadece fikir ürünleriyle ilintili. İkinci bölümü ise, çok yanlı bir sosyal değişimi ve aşmayı söz konusu ediyor. Ayrıca ikisi arasında yakın bir ilinti de var. Gerçekten de, bu sorun, sadece bizim değil, Batı toplumlarının evrimi içinde yer almayan bütün toplumların karşısına çıkan bir sorun. İdeoloji dilinde, yani bilimsel olmayan görüşlerin dilinde, buna "çağdaş uygarlık düzeyine" ulaşma, "Batılılaşma", "Çağdaşlaşma" deniyor bizde. Bütün bu deyimler, ideolojinin özü gereği sorunu çarpıtmakta, gerçekleri gözden kaybettirmektedir. Aslında, bizim durumumuz söz konusu olduğu zaman, bambaşka evrim çizgisinde, bambaşka üretim ve mülkiyet yapısına dayanan bir toplum ile yani bizim toplumumuz ile kapitalizmin ve emperyalizmin arasındaki çatışma söz konusu. İdeoloji, ekonomik terimlerle (Asya-tipi-toplum, kapitalizm, emperyalizm) konuşmaktan korkar; onun yerine, "uygarlık", "Batı", "çağdaşlık" gibi, kültür, coğrafya, kronoloji terimleri koyar. Bunu bilerek ya

da bilmeyerek yapar. Ama sonuç değişmez. Sonuç her zaman gerçeklerin bilimsel, nesnel ve apaçık kavranışının perdelenmesi, gözden kaybettirilmesidir.

Marksist düşüncenin ödevi ise, gözden kaybettirilmek istenen bu gerçekleri, iç bağlantıları, nesnel anlamları içinde çırılçıplak ortaya koymaktır. Sorun şu: biz, başka bir evrim çizgisinden geliyoruz; iki yüzyıldan daha fazla bir süredir, kapitalizmin ve sonra emperyalizmin darbesi altındayız. Toplumumuzun iç dinamiği yukarda anlattığımız gibidir (mülkiyet biçimi, sınıf yapısı, sınıf çatışması ve bu maddî gerçeklerin yarattığı insan psikolojisi ve bilinci bakımından); buna kapitalizmin ve emperyalizmin darbesi de eklenmiş; böylece yukarda anlattığımız ilk ekonomik sosyal-üstyapısal durum, değişikliğe uğramış, çarpılmış. Ama bütün çabalara rağmen, Batılı bir toplum olmamışız. Bu durumda ne yapmak gerekiyor? Sorunuzun aradığı cevap budur sanıyorum.

Bu soruna, fikir açısından da ekonomik (maddî) gerçekler açısından da yaklaşabiliriz. Öz bakımından büyük bir değişiklik yoktur bu yaklaşımlar arasında. Sadece, fikir alanında yapılabileceklerle, ekonomik-sosyal alanda yapılabilecekler arasında bir tarz (kip) farkı söz konusu olabilir. Bunlar da her iki alanın arasındaki farkların, kendi özel etkinlik koşullarının, praksislerinin farklarıdır.

Fikir ve genellikle kültür alanında, kapitalizme rağmen kapitalizmin ürünlerini özümlemek, kendimizin kılmak ve aşmak zorundayız. Kemal Tahir'in çok sevdiğim bir deyişiyle *"Batıya rağmen Batılı olmalıyız."* Batıya rağmen Batılı olmak, Batıyı (Kapitalizmi), Batı olarak kaldıkça, belki de hiçbir zaman ulaşamayacağı bir aşamaya doğru aşmak yani sosyalizme doğru aşmak demektir. Bu, fikir planında, gerçek bir sosyalist düşünce ve duyuşun, yaratıcı bir biçimde, bütün kültür alanlarında (sanat, edebiyat, felsefe, vb.) ortaya konması, uygulanması, verimlendirilmesi demektir. (Tabii, sanat, edebiyat, felsefenin kendi özellikleri unutulmadan.) Başka bir deyişle, marksist yöntemin (metodun), kendi gerçeklerimize, başkasına benzemez koşullarımıza uygulanması demektir. Sanatta ve edebiyatta, gerçek bir sosyalist yaratışa ulaşmak demektir. (Kapitalizmin ekonomik yöntemleriyle gerçek bir kalkınma, ilerleme ve aşma söz konusu olamayacağı gibi, kültür yöntemleriyle de, gerçek bir

manevî dünya kurulamaz.) Bütün bu çabaların iki yönü var: birincisi karşımızdaki etkiyi özümlemek ve onunla hesaplaşmak; ikincisi geçmişin bize sunduğu yararlı öğelere dayanmak; bunları bir öz değişikliğine uğratarak, daha yüksek plânda yeniden üretmek, kültür varlıkları olarak ortaya koymak. Aslında, bu bizim durumumuzdaki öteki ülkelerde olduğu gibi, bizde de uzun süredir, gerçek sanat adamlarının yaratışlarında görülen bir yöneliş. Bizde, düşünce ve felsefe plânında aynı ölçüde başarı gösterilmemesine rağmen, müzikte, resimde, edebiyatta, bu iki yanlı aşıcı ve sentezci (bireşimci) çalışmanın örnekleri açıkça ortadadır. Özellikle müzik alanında, klâsik batı müziği çerçevesi ve biçimi içinde, yerli verimlerin, belli bir özgünlük taşıyan, geçmişi (Türk folkloru ve klâsik müziği) ve verilmiş'i (Batı müziği) aşan sentezler ortaya koyduğu görülüyor. Aynı şeyi, edebiyat için çok daha rahatlıkla söyleyebiliriz. Batı resminin belirli üslûplarını Türkiye'ye ithal etmek de artık bir moda olmaktan çıktı. Aynı aşıcı ve sentezci tavır, bugün Türk resmini temsil eden gerçek sanatçıların verimlerinde açıkça görülüyor (ayrıntılara girmemek için bu konularda isim vermek istemiyorum; sorunu ele alışımız bakımından, bu sanatçıların kimler olduğunu, okur kolaylıkla anlayacaktır).

Herhangi bir üretim biçiminin, maddî (ekonomik) koşullar bütününün yaşanmamış olması, bunu yaşamamış olan toplumun, aynı dönemden geçmesini; tarihî yeniden tekrar etmesini gerektirmez. *Bilinç, belirli bir toplumun maddî gerçeklerine bağlı ve onun ürünü olduğu halde, bunu aşma, başka toplumlardaki deneyleri ve yaşantıları kavrama ve yeniden kendine dönerek, kendi sınırlı olanaklarını genişletme gücüne sahiptir;* bilincin, kaynağı olan maddî koşullar üzerindeki etkinliğidir bu; onu, dolaylı olarak değişikliğe uğratacak durumları yaratabilme gücüdür, etkisidir. Başka bir deyişle düşüncenin ve kültürün praksis'idir. Sadece fikir ve felsefe plânında, sanat alanında bir bakıma kendiliğinden ve doğal bir süreçle ulaşılan sonuçlara ulaşabildiğimiz söylenebilir mi? Sanmıyorum. Ülkemizde, kültür yaratışları alanındaki pratiğin (uygulamaların, verimlerin), fikir ve felsefe planındaki uygulama ve verimlerin önüne geçmesi de bunu gösteriyor. Düşünce, bu uygulamaların teorisini yapmamış, onları sistemleştirememiştir (bizde, sosyalizme, bilimsel ve felsefî eserlerle değil de, edebiyat ve şiirle başlanması da bunun kanıtı). Öyleyse, geç kalınmış olmasına rağmen, ken-

diliğinden ve kendinde gerçekleşen ve ileriye dönük olan bu çaba ve yaratışları felsefe diliyle ortaya koymak gerekiyor. Özümleme ve aşma olayının teorik bir biçimde dile getirilmesi zorunlu oluyor. Bu, bizde, marksist düşüncenin, yaratıcı bir biçimde, bütün kültür yaratışıyla hesaplaşması ve onu etkileme yoluna girmesinden başka bir şey değildir.

Buraya kadar, fikir ve kültür alanındaki aşmayı söz konusu ettik. Fikir, felsefe ve kültür, bu aşma olayının ancak öznel (subjektif) koşullarını hazırlayabilir. Marx'ın dediği gibi, *"fikirlerle, maddî bir durumun ötesine geçilemez." Ama bu hazırlamanın büyük bir önem taşıdığını unutmamak gerekir.* Ancak doğru bir teori, maddî (ekonomik ve sosyal) alanda, köklü ve niteliksel bir değişmeyi, bir aşmayı gerçekleştirebilmeyi sağlar. "Devrimci teori olmadan, devrimci eylem olmaz" yargısının ya da Marks'ın "Teori, halk kütlelerine işleyince, maddî bir güç olur," sözünün anlamı buradadır sanırım.

Sorunuzun ikinci bölümüne böylece gelmiş bulunuyoruz. Toplumumuz, Batının bütün etkisine rağmen ve ayrıca bu etkiden dolayı kendi sosyal zamanı (değişikliğe uğramış geleneksel bir toplum oluşu) içindedir. Ama tarih bakımından bambaşka bir sosyal zamanla (kapitalizm ve emperyalizm, ayrıca bambaşka bir açıdan sosyalizm) ile çağdaştır. Aradaki bu fark nasıl kapatılacak? Bu soru, yukarda belirttiğimiz fikir çabalarına ilişkin olmakla birlikte başka bir plânda yer alıyor. Bu doğrudan doğruya, üretim tarzının değiştirilmesi ve bu tarzı değiştirecek güçlerin durumu, başka bir deyişle politik mücadele ve praksis sorunudur. Fikir plânında olduğu gibi, eylem plânında da, çağdaş tarihin bize sunduğu örneklere bakmak gerekiyor; bunlar bize önemli ipuçları verebilir. Batı toplumlarının evrim çizgisi dışında yer alan toplumların (bir ikisi sayılmazsa), Batı gelişimini hiç bir zaman yakalayamadığı; onun arkasında kaldığı görülüyor. Ancak kapitalizmi devrimci bir çabayla aşarak yeni bir üretim tarzına (sosyalizm) yönelen toplumların bu gelişimi yakaladığı ve daha da ileriye geçtiği apaçık. Fikir plânında gerçekleştirilen aşma ile maddî alanda yani ekonomik ve sosyal alanda gerçekleştirilen aşmanın öz bakımından farklı olmadığı söylenebilir. Birincisinde düşünsel bir plânda ve dolaylı olarak etkili bir aşma var; sosyalist bir kültürün ve sanatın yaratılması söz konusu. Bu aşma, eldeki kültür kaynaklarını (yerel kaynaklar) ve dış etkileri (yabancı kültür etkilerini) yeni bir sentezde

eritiyor, daha yüksek plâna çıkarıyor, özgürlük kazandırıyor bunlara, aynı zamanda yeni bir kişilik, ulusal bir özellik kazandırıyor. İkincisinde, ekonomik koşulların (bu koşullar geleneksel ekonomik sosyal gerçeklerdir) dış etkiler karşısında bu etkilerin taklidiyle (gelişmemiş bir ülkede kapitalizmin yaratılmaya çalışılması gibi beyhude bir çaba) değil, kapitalizmin olanaklarını da içeren ve onları aşan bambaşka bir yapı içinde ve daha yüksek bir düzeyde (sosyalist bir üretim tarzının yaratılması söz konusu) gerçekleştirilmesiyle karşılaşıyoruz. Ama bu ikinci gerçekleştirme, fikir plânında ve tek tek kişilerin çabalarıyla değil, kitlelerin maddî gücüyle ve politik eylemiyle, praksis'iyle gerçekleşiyor. Yukarda da belirttiğimiz gibi, her iki çaba birbirini etkiliyor ve tamamlıyor. Kısacası, doğru bir fikir çabası ve bunun doğurduğu etkin bir eylem; etkin bir eylem ve bunun yarattığı yeni durumlardan yararlanarak kendini zenginleştiren bir yeni fikir yaratışı. Yani düşünceyle eylemin (dünyayı değişikliğe uğratan devrimci eylemin) durmadan gelişen diyalektik birliği...

S.B. : Sanat eserinin, estetik bir değerin taşıyıcısı olduğu kadar, bir sosyal olay da olduğu görüşündesiniz. Sanatın estetik ve sosyolojik yanları arasındaki ilişkiyi açıklar mısınız?

HİLAV : Bu düşünceleri, yıllar önce, edebiyat konusunda açılmış tartışmalar dolayısıyla ileri sürmüştüm. O sıralarda (1967), genellikle sanat ve özellikle edebiyat konusunda, sol düşüncenin, daha önceden benimsediği görüşlerde değişiklik yapması, onları daha derin ve kavrayıcı hale getirmesi bir gereksinme olarak ortaya çıkıyordu. Sanat eserini, sadece içeriği, politik eğilimi, mesajı açısından ele alan ve değerlendiren dogmatik görüş, sol düşünce içinde de eleştirilmeye başlanmıştı. Ama bütün öteki alanlarda görüldüğü gibi, burada da, doğru bir yöneliş, sorunun sadece bir yanını göz önünde tuttuğu, abarttığı ve öteki yanları göremediği için bir başka dogmatizme ve kalıpçılığa düşmüş oluyordu. Sol düşünce içinde ortaya çıkan (bugün de hâlâ bir ölçüde geçerlidir) bu eleştiri, sanat eserinde sadece estetik yanı, sanat değerini görüyor; sanat eserini buna indirgiyordu. Bu görüşün sakatlığını göstermek için yazdığım *Son Sanat Tartışmaları* adlı yazıda, her şeyden önce, *sanat eserini, katkısız bir estetik varlık olarak değil, sosyal bir olay olarak da görmek gerektiğini;* ne var ki, estetik değeri hiç bir zaman gözden kaçırmamanın zorunlu olduğunu; çünkü bir

sanat eserini sanat eseri yapan şeyin bu özellik olduğunu belirtmeye çalıştım. Asıl sorun, estetik değerle sosyal gerçek; başka bir deyişle, güzellik kavramı ile bunu belirleyen sosyal koşullar arasında diyalektik ilişkiydi. Örneğin, Divan edebiyatındaki estetik değerle, güzel'le bu edebiyatın temelindeki sosyal yapı arasında ne gibi bir ilişki vardır? diye sorduğumuz zaman estetik alanını sanat tarihi ya da sosyolojisi açısından ele almaya başlıyoruz demektir. Divan edebiyatının sadece biçimsel yanları üzerinde durulabilir; estetik özellikleri gösterilebilir. Ya da içeriğinden başka bir şey göz önünde tutulmaz ve bu açıdan sözü geçen edebiyat eleştirilebilir; değersiz olduğu ileri sürülebilir. Bu iki açıklama yönelişi de yetersizdir. Önemli olan Divan edebiyatının, daha sonra ve günümüzde ortaya konan başarılı edebiyat verimlerindeki etkisini ve varlığını; ayrıca bugün bir estetik nesne olarak bizi hâlâ niçin etkilediğini açıklayabilmektedir. Bunu yapmak için belli bir toplumun sosyal praxisi ile sanat praxisi arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktayız. Yani, belli bir toplumun doğal, sosyal ve politik çevre üzerindeki değişikliğe uğratma, biçimlendirme, egemenlik altına alma tarzı ile yeni bir toplumdaki manevî dünyayı biçimlendirme ve egemenlik altına alma tarzı arasındaki ilişki kavranabilir hale getirilmeli. Nitekim, tarih boyunca gittikçe genişleyen insan praxisinin bir parçası olması bakımından, yani insanın kendi dünyası üzerindeki egemenliğine doğru atılmış bir adım olması bakımından eski bir sanat eserinin günümüzde de değer taşıdığını ileri sürebiliriz. Dikkat edecek olursak, burada eski eserlerin yaşaması, ya da etkinliğini koruması diye adlandırılan ve doğrudan doğruya estetiğin alanına giren bir sorun söz konusu ama bu sorun ancak sanat tarihi ve sosyolojisi araştırmalarına dayanarak çözülebilir. Kısacası, sözünü ettiğim yazıda, sanat olayını ya da eserini, çeşitli yanları ve boyutlarıyla kavramak gerektiğini belirtmek istemiştim; sanat eserine sadece estetik açıdan yaklaşmanın, sanatın kavranılabilirliğini azaltacağını ileri sürmek istiyordum.

S.B. : Marksist düşüncenin, Batı ürünü olduğu halde, Batının bunu kullanamadığını, bu düşünce olanaklarının Doğu'ya kaymakta olduğunu söylüyorsunuz. Batıya oranla, Doğu toplumlarının, Batı-dışı ülkelerin olanakları nelerdir?

HİLAV : "Batı Marksist düşünceyi kullanmıyor" derken, köklü devrim perspektiflerinin, devrimin gerçekleşebilirliğinin, şimdilik

Batıda görülmediğini kast ediyorum. Yani Batıda, politik etkinlik açısından, niteliksel bir değişiklik yaratma olanağından, marksist düşünce bugün yoksun kalmış gibi görünüyor. Bilindiği gibi sömürgelerden elde edilen kazançların, yönetici sınıf tarafından emekçilere daha büyük paylar verilmek için de kullanılması, kapital-emek çatışması arasında bir dengenin doğmasına yol açmıştır Batıda. Böylece, devrimci perspektifte bir donma ortaya çıkıyor. Batıdaki marksist partilerin, mevcut politik çerçeve içinde, emekçilere daha fazla hak koparmaktan başka amaç gütmüyor gibi göründükleri söylenebilir. Ama politik alanda praksisin denge ve donmuşluk haline girmesine karşılık, teorik alanda çok derin, zengin ve yaratıcı düşüncelerin yine Batıda ortaya atıldığını unutmamak gerekir. Örneğin, marksizmin yöntemi, unutulmuş temel kavramları ve görüş açıları üzerinde Batı ülkelerinde yapılan araştırmalardır ki, bugün bizim, on beş yıl öncesinden çok farklı düşünmemize ve konuşmamıza yol açmıştır. Marksizmin Doğu ve genellikle Batı toplumları evrim çizgisi dışında kalan toplumlar hakkındaki araştırmaları ve görüşleri, birkaç istisna sayılmazsa (Bakü Kongresinde ileri sürülen bazı görüşler; Sultan Galiev'in, Roy'un düşünceleri ve 1930'lardan sonra Japon marksistlerinin yaptığı ilginç incelemeler), önemli bir sorun olarak Batı ülkelerinde ele alınmış ve bu ülkelerde sistemli bir araştırma konusu olmuştur.

Benim, bu değindiğiniz görüşü ileri sürerken asıl anlatmak istediğim, *marksist devrim perspektifinin Batı ülkelerinde gerçekleşme olanağının giderek yavaş yavaş ortadan kalkmış gibi görünmesidir.* Dikkat edilecek olursa, marksizmin Batı ülkeleri konusunda yaptığı çözümlemelerin (analizlerin) ve bulduğu çeşitli yasaların geçerliliğinden değil (bunlar genel anlamda bugün de geçerlidir ve bilimsel bir değer taşır), sadece devrim perspektifinden söz ediyorum. *Marx'a en fazla, devrim perspektifinin boş çıkması açısından saldırılmıştır.* Marx'ın bu konuda aldandığı söylenmiş ve buradan hareket edilerek marksizmin bilimsel olmadığı ortaya konmak istenmiştir. Ekonomi ve tarih bilimleri alanında en büyük devrimi gerçekleştirmiş olan bir düşünürün bütün söylediklerinin mutlaka doğru çıkması gerektiğini; bir tanesi doğru çıkmayınca, öteki bulgularının da yanlış olduğunu söylemeye kalkışmak gülünçtür. Bir bilim adamından böyle bir şey istenemez. Böyle bir şey ancak bir kâhinden istenebilir. Demek ki aslında bilim adına kehanet is-

teniyor. Burjuvazinin marksizmi eleştirmesinin altında bu aldatıcı tavır yatar. Bilimsel olması isteniyorsa, *eleştirinin marksizmin temel kavramlarına, ekonomik ve tarihsel alanda ileri sürdüğü yasalara ve her şeyden önce yönetimine yöneltilmesi gerekir; yoksa bunlara dayanan ve bilim alanından politik praksis alanına uzanan bir perspektife, bir öngörüye değil.* Oysa, yöntemin geçerliliği, bu perspektifin, önceden belirlenen yerde değil de (yani Batıda değil de), başka yerlerde gerçekleşmesiyle açık bir biçimde kanıtlanmıştır.

Böylece yöntem ve bunun ürünü olan politik uygulama (praksis, *devrimci hareket)* olarak marksizmin özellikle uygulama açısından Batı-dışı ülkelere kaymış olmasının anlamı üzerinde durabiliriz. Yöntemin evrenselliği ve bilimselliği ile politik praksisin, toplumsal alanlar bakımından yer değiştirmesi arasındaki ilişkiyi kavramaya çalışabiliriz.

Yukarda belirtmeğe çalıştığım gibi Batı toplumlarındaki emekçi sınıfların gelir dağılımından büyükçe bir pay alması ve çeşitli reform hareketleri, devrimin temeli olan ana ve uzlaşmaz çelişkiyi, özellikle emperyalizm ve yeni-sömürgecilik döneminde kapitalizm ile sömürge ve yarı-sömürge ülkeler arasına kaydırmıştır. Başka bir deyişle ana çelişme kapitalizm ile kapitalizm-öncesi üretim biçimlerinden kurtulamamış ülkeler arasında ortaya çıkıyor. (Üzerinde çok durulmuş ve iyice açıklanmış bir konudan söz ediyoruz.) Bu durum Batı-dışı ülkelerde devrimin nesnel (objektif) koşullarının ortaya çıkması demektir. Kapitalizm, kurduğu ilişkilerle ve yarattığı etkilerle bu ülkelerde devrim olanağını da yaratmıştır. Nitekim kapitalizmden hiç etkilenmemiş ülkelerde böyle bir olanaktan, olabilirlikten söz edilemez. Ama bir ülkede devrimin nesnel koşullarının ortaya çıkması, bilindiği gibi, devrimin gerçekleşmesi için yeterli değildir. Yine bilindiği gibi, öznel (subjektif) koşulların, yani halk kütlelerinin devrimci bilincinin gerçekleşmesi de zorunludur. Ayrıca, pek önem verilmemesine rağmen, yukarda saydığım iki etkenin (faktörün) yanı sıra, dış koşulların ve olayların (kapitalist ülkeler arasındaki çıkar çatışmasının ve bu ülkelerle sosyalist dünya arasındaki çatışmanın özel durumu ve derecesi, bu durumun yaratacağı baskı azalması ve boşluklar, iç ve dış savaş, vb.) etkisi de çok büyüktür ve kimi zaman son sözü söyler. Doğmadan ölmüş, çok kısa sürmüş, başarısızlıkla karşılanmış devrim hareketleri bize bunu gösteriyor; tarihte bir çok örnekleri var.

Başka bir deyişle devrimin gerçekleşmesi, çok yanlı bir belirlenmeyi gerektiriyor.

Ama bu etkenler arasında belki de en önemlisi, ülkenin koşullarını göz önünde tutabilen devrimci mücadeleyi yürüten bir örgüttür. Demek ki, nesnel koşullar ve yukarda saydığımız öteki durumlar üzerinde temellenen ve örgüt-pratik aracılığıyla bu koşulları yeniden etkileyen ve bu durumlardan yararlanan bilimsel bir teori de gerekli.

Son otuz kırk yılın tarihi, bu öğelerin Batı toplumları evrim çizgisi dışında kalan toplumlarda daha fazla ortaya çıktığını gösteriyor (Çin, Çinhindi, Küba, vb.). Bundan ötürü marksizmin bu ülkelere doğru kaydığını ve bu ülkelerin devrim açısından daha büyük olanaklara sahip bulunduğunu söylemek yanlış olmaz. Ama başka örnekler, olanakların ve öğelerin iyi değerlendirilemediği yerlerde (genellikle Afrika ülkelerinde görüyoruz) devrim hareketinin bir süre için de olsa, geri kalmasına yol açtığını açıkça ortaya koyuyor. Bu da madalyonun öteki yüzü.

S.B. : "Ne var ki, kendisinin ve nesnelin bilgisine varamayan bilinç, gerçekleri, çarpık ve bulanık biçimde yansıtmaktan da geri durmaz. Bu açıdan bakmadıkça, edebiyatımızın niçin çocuksu bir kördöğüşü gibi sürüp gittiğini; evren, tarih toplumsal gerçekler ve dayanmak istediği kültür gerçekleri karşısında niçin eksik ve başarısız bir tavır tutturduğunu anlayamayız." *(Gerçeküstücülük,* Giriş, De Yayınevi, 1962) (*) Bu düşüncenizi, somut örneklerle biraz daha açar mısınız?

HİLAV : Birinci soruya verdiğim cevapta açıklamaya çalıştığım gibi, *gerçek kültür yaratışı, bir hesaplaşma, bir özümleme ve aşma işlemidir.* Sorunuzda yer alan cümleleri yazarken, Tanzimattan bu yana modern edebiyatımızın serüvenini göz önünde tutuyordum; bu serüvenin genellikle başarısız oluşunun nedenini ortaya koymaya çalışıyordum. Tanzimattan bu yana, Türk toplumu, bütün yanlarıyla bir taklitçiliğin, ithalatçılığın içindedir; hazıra konmak istiyor. *Batı diye adlandırdığı kapitalizmin* kurduğu dünyayı, yüzeyde kalan üstyapısal yaklaşmalarla, taklitlerle kendisinin kılabileceğini; ona benzeyeceğini, onun gibi olabileceğini sanıyor. Ekonomiden politikaya, sanat ve dü-

(*) *Edebiyat yazıları,* s. 11.

şünceden günlük yaşama kadar hep böyle. (Ama, yine de, birinci sorunuzun cevabında belirttiğim gibi birçok istisna var ve bunlar bizim için çok önemli. Ne var ki, *teorik bir açıklama, ancak geneli açıkladığı zaman istisnaları kavranabilir hale getirebilir;* onları yerine oturtabilir.) Tanzimat edebiyatçısı, yıkılmış olan organik bir dünyadan yoksun kalmış; geleneklerinden kopmuş (onları kimi zaman bilinçsizce hor görmüş) ama yeni bir dünyaya geçmenin olanaklarını da bulamamıştır. *Arkasında bıraktığı geçmiş, Batı uygarlığına geçmesini sağlayan bağlantı noktalarını da pek vermiyor ona.* Örneğin, kapitalistleşme sürecine bizden çok önce ve ciddî bir biçimde girmiş olmasına rağmen, Rus toplumunda yine de Asya-tipi öğeler var olagelmiştir. (Lenin bu unsurları *azyaçina* diye adlandırır ve üzerlerinde durur; Marx'ın da, Vera Zasuliç'e yazdığı mektuplarda, Rus komünal mülkiyetinden, kırsal topluluk mülkiyetinden sosyalizme geçilebileceğini savunduğunu biliyoruz.) Burada, ele aldığımız sorun açısından, bir örnek ileri sürebilir ve *Rusya'da, Hıristiyan dininin fert bilincini derinleştirme, araştırma ve soruşturma eğiliminin,* Rus edebiyatında, bir üstyapı öğesi olarak, Batı romanını özümleme ve bu türde yaratıcı eserler verme olanağını taşıdığını söyleyebiliriz. Yani *bir bağlantı noktası sağlamaktadır bu ideolojik belirlenme. Bu bağlantı noktası ve bunun üzerinde yoğunlaşan insan yaşantısı, Rus edebiyatında büyük romanın ortaya çıkması olanağını doğuruyor. (Sanırım, Sovyet devrimini bile, Rus edebiyatından ayrı, ondan soyutlayarak düşünmek olanak dışıdır. Rus edebiyatı ve romanı, Sovyet devriminin zorunlu bir kurucu öğesidir, üstyapısal bir kaynağıdır.) Oysa Tanzimat aydınının içinde yaşadığı ideolojik dünyada bu tür bağlantı noktaları yoktur ve bu aydın bağlantı noktalarını başka yerlerde, örneğin halkın geleneklerinde ve manevî dünyasında aramak gerektiğini* de bilmez. Bağlantının çabucak, çaba harcamadan gerçekleştirilebileceğini sanır. Ortaya çıkan eserler de işte bugün görüldüğü gibi, sadece gülünç birer taklittir. Batının araştırıcı düşüncesini, irdeleyici duruşunu kendinin kılamadığı için hiç bir gerçekliği olmayan uydurma dil ve duyuş dünyaları yaratır (Abdülhak Hamid'in şiirlerini ve kendi deyişiyle "haile"lerini yani trajedilerini düşünelim). Aslında bu eserler başarısızlıkları açısından bize Tanzimat hareketinin içyüzünü gösteriyor. Ama bu edebiyat eseri içinden bir görme değildir (Balzac'ın ya da Tolstoy'un romanları içinden, yaşadıkları dünyayı

bütün boyutlarıyla görürüz); düşüncemizin, sadece bir tarih olgusu olarak ele aldığı bir edebiyat verimi ile (buna "edebiyat verimi" deyişim sadece açıklamayı kolaylaştırmak için), bu verimin içinden çıkmış olduğu tarih, toplum ve politika koşulları arasında dıştan kurduğu bir ilişkidir. Edebiyat-ı Cedide ve Fecr-i Ati için de aynı şeyleri söyleyebiliriz. Milli Edebiyat akımı ve Cumhuriyet çağında durum hayli değişir ama sözünü ettiğim ana belirlenmeler yine ortadan kalkmamıştır.

Demek ki, Tanzimattan bu yana, *ithal edilmiş bir sahte bilinç* ya da yarı-bilinç söz konusu. Bu taklitçi bilinç, kendi gerçeklerini yansıtamaz. Doğal bir şey bu. Bilincin kendi kendini tanıması ve nesneli daha derinden kavraması; nesneli daha derinden kavraması ve kendini zenginleştirmesi hayli uzun ve gerçekleşmesi güç bir süreç. Bir yandan toplum ve fert hayatında büyük değişikliklerin ve birikimlerin ortaya çıkması, öte yandan karşılaştığımız yabancı bir dünyanın özümlenmesi gerekli. Bu süreç bizde yavaş yavaş kendini bulmakta, kendini gerçekleştirmektedir. Bir olgu olarak ele alındığında, bu durum, bizim geleneksel gerçeklerimizin Batı dünyasından hayli farklı olduğunun bir kanıtı olarak da değerlendirilebilir.

Günlük hayattan bir örnek vereyim: Büyük şehirlerde, ekonomik koşulları orta ya da iyi olan insanlara bakın. Giyim kuşamları, duyuş ve düşünceleriyle Batılılara benzerler, kendilerini de böyle sanırlar. Oysa bu *sanı-bilinç* ile yani kendilerini sanışları ile kendi bilinçlerinin gerçek içeriği (muhtevası) arasında büyük bir ayrılık, uymazlık, örtüşmezlik vardır. Ne zedelenmiş geçmiş, ne de içinde yaşadıkları toplum onlara gerçek bir Batılı gibi düşünme, davranma ve duyma olanağı vermez. En soyut düşüncelerinden en somut davranışlarına kadar, köklü bir niteliksel değişimi yaşamamış, sadece çarpılmakla, içi boşalmakla kalmış bir dünyanın insanlarıdır onlar. Kendininbilincinden yoksun oluşları, yani kendilerini oldukları gibi kavrayamayışları, hem Batı denilen şeyi hem kendi ülkelerinin gerçeklerini anlayamamalarına; çarpıtmalarına, başka türlü görmelerine yol açar. Yüzeyde kalan, taklitçi, gerçek derinlikten ve haslıktan (sahihlikten, authenticite'den) yoksun bir yaşamdır bu. Genellikle Batı etkisindeki edebiyatımız için de aynı şey geçerlidir. Onun için *bizde, tam anlamıyla gerçek romancı ve şair iki ya da üçü geçmez.*

S.B.: "Maddî hayatının ağırlık noktası üretimde bulunmayan bir topluluğun edebiyatı, somuttan, tikelden ve zamanlılıktan yüz çevirmek, canlı insandan ayrı düşmek zorundadır." (Blaise Cendrars, *Seçmeler,* Giriş, De Yayınevi, 1964.) (*) Divan şiiri için yaptığınız bu değerlendirme karşısında, bu sanatın (insansız sanatın) kaynaklık fonksiyonu; günümüz sanatına katkısı sizce ne olmalıdır? Sadece biçim ve ses (söyleyiş) açısından mı?

HİLAV : Bu cümlede, çağdaş Batı şiirinin taşıdığı özellikler ile bizim geleneksel edebiyatımızın ve bu arada Divan şiirinin özellikleri arasındaki farkı açıklamak amacını güdüyordum. Gerçekten de, Divan şiirindeki fert, Batı ve özellikle çağdaş Batı şiirindeki fertten çok farklıdır. Bu farkı, birinci sorunuza verdiğim cevapta, genel bir biçimde belirtmeye çalıştım. Şu nokta üzerinde yeniden durmak isterim: Genellikle eski edebiyatımızın ve özellikle Divan şiirinin "insansız" olduğunu ileri sürmek, savunulması hayli güç bir görüşü benimsemektedir. Divan şiirinde Batı şiirindekinden farklı bir ferdin, insanın dile geldiğini söylemek daha doğru olur sanıyorum. Batı şiirinde tek insanın, topluma oranla daha bağımsız olan bilinci araştırılıyor; dışlaştırılıyor; elle tutulur hale getiriliyor. Divan şiirinde ise, kuşatıcı bir ilke, hem dış dünyayı hem kişi bilincini ve ferdi bir ölçüye kadar eritiyor; tek ve somut olan (yani tikel olan), bu genel ilkenin sayısız yansıları olarak görülüyor; birinin yerine öteki konabiliyor; bundan ötürü tek olanın, somut-olanın üzerinde durulmuyor. Özellikle İslâm şiirinde, imajın (tek olanın zihindeki yansısının) yerine, zamanla mazmunun (kalıp ve soyut imajın: gül, bülbül, vb.) geçmesi bu genel ve dinsel dünya görüşünün etkisiyle açıklanabilir. Bu genel, dinsel, mistik ve eritci dünya görüşü ise, üretimdeki genel donmuşluğa; büyük ve niteliksel değişimler olmamasına, kendini durmadan tekrarlayan bir üretim sürecine bağlanabilir; onun sonucu olarak görülebilir. Yani Asya-tipi dediğimiz geleneksel toplum yapısına bağlanabilir bu durum. Bununla birlikte, bir üstyapı kurumunu (burada edebiyat ve özellikle şiir), ekonomik temele bağlamak konusunda çok sakıngan ve dikkatli davranmak, acele etmemek gerekir. Maddî (ekonomik) temelden, sözü edilen üstyapı kurumuna ulaştırılan etkiler ve belirlemeler zincirinde birçok halka bulunabilir. Bun-

(*) *Edebiyat yazıları,* s. 136.

ların, yani felsefe diliyle çeşitli dolayımların (médiation), araltıların, uğrakların iyice belirlenmesi gerekir. Bu da ancak somut ve bilimsel edebiyat incelemeleriyle yapılabilir. Bunları yazdığım zaman, ben ve bazı arkadaşlarım, Osmanlı toplum yapısının sadece talan ve haraca dayandığını düşünmeye eğilimliydik. Batı toplumları gelişim çizgisi dışındaki toplumları ve bu arada Osmanlı toplum yapısını açıklayabilecek bir varsayım bulabilmek amacına yöneldiğimiz için, daha çok Batı gelişmesinden farklılığı açıkça belirtecek olan öğelere dikkat ediyorduk. Talan ve haraca gerektiğinden fazla önem verip üretimi ikinci plana atışımız bundan ötürüydü. *Kapital*'de okuduğumuz bir not, beni bu konuda daha dikkatli davranmaya yöneltmiştir. Marx anlam olarak şöyle diyordu: *"Bir toplumun sadece savaşla geçimini sağlaması olanaksızdır. En azından silah üretimi yapması gerekir."* Böylece, talan, haraç ve üretim öğelerini kapsayan ve daha başka özellikleri de olan bambaşka bir üretim biçiminin bulunduğunu yine Marx'tan öğrendik. Zaten dikkat edilecek olursa, aldığınız cümlede "maddî hayatının ağırlık noktası üretimde bulunmayan" denmiş: burada bile üretim bir öğe olarak var. Bütün bunları, eski edebiyatımızı ve Divan şiirini, daha karmaşık ve çok yanlı bir toplumsal yapıyı göz önünde tutarak, inceleyerek, açıklayabileceğimizi düşündüğümü belirtmek için söyledim.

Genel olarak, Osmanlı toplumunda, ekonomik yapının, Batılıya oranla daha az somut bir insanı içerdiğini kabul etmek gerekiyor. Divan şiirinde, tek tek varlıkların, somutun ve zamanlılığın araştırılması ve canlandırılması Batı şiirine oranla çok daha zayıf bir ölçüde. Bütün bunların doğru olduğunu sanıyorum. Burada araştırılması gereken ve sizin de üzerinde durduğunuz önemli nokta, Divan şiirinin bugünkü varlığı sorunudur. Divan şiirinin günlük hayatta, pek kısıtlı da olsa, bugün hâlâ bir varlığı söz konusu. Bir şiirsever ve edebiyat adamı için Divan şiirinin, estetik nesne olarak canlı ve etkili bir varlığı olduğundan söz edileblir. Ayrıca Klasik Türk Musikisi, Divan şiirinin bir çeşit, bugüne taşıyıcısı gibidir. Bu da, Divan şiirinin günlük hayatımızdaki bulunuş, varoluş tarzlarından biri. Sadece edebiyat derslerinin konusu olarak ele aldığımız zaman, Divan şiirinin, çoğunlukla zorlama bir varlığı olduğundan da söz edilebilir. Divan şiirinin ikinci ve çok önemli varlık biçimi, çağdaş şiirimizin başarılı örneklerindeki değişime uğramış varlığıdır. *Bu du-*

rumda, Divan şiiri, yüksek bir düzeyde hem ortadan kalkmış hem de kendini bir başka varlık biçimi içinde korumuş ve sürdürmüştür (Yahya Kemal'de, Nâzım Hikmet'te görüldüğü gibi) Böylece, sorunuzun ikinci cümlesine gelmiş oluyoruz. Divan şiirinin başarılı örneklerdeki bulunuş tarzı, onun kaynaklık fonksiyonunu somut ve elle tutulur halde gösterir; bundan sonra nasıl varolabileceğini yani olabilir varlığını (mümkün varlığını) da gösterir.

Bu kaynak olma fonksiyonu, içerik (muhteva) bakımından mı yoksa sadece biçim ve söyleyiş bakımından mı söz konusu edilebilir? İçerik bakımından, Divan şiirinin bizi ancak bir okur olarak ilgilendireceğini sanıyorum. Belki mistik bir şairi de, içerik olarak ilgilendirebilir ve mistik bir şair Divan şiirinde işlenmiş soyut sevgiyi, yeni ve çağdaş bir düzeyde yeniden yaşatabilir. Ama bizde bu tür şair pek yetişmiyor. Bu yetişmeyecek demek değildir. Bizi ilgilendiren, ileriye dönük şiir açısından yani geleceğin şiiri açısından, bu içeriğin, belki de ortadan kalkacak kadar değişikliğe uğraması gerektiğini sanıyorum. Bu içeriğin, bizi okur olarak ilgilendirmesi ise, insan ruhunun bir boyutu olması bakımından mistik deneyin, Divan şiirinin büyük örneklerinde biçimlendirilmiş olmasından ötürüdür. Tıpkı mistik İngiliz şairi Blake'in şiirlerinin bizi ilgilendirmesi gibi. Ya da, eski Yunan tragedyasının, insan ruhundaki bir karanlığı biçimlendirip insanileştirmesinin (sanatın praksis'ini görüyoruz burada) ilgimizi çekmesi, bizi etkilemesi gibi. Tragedyayı yaratan ekonomik ve toplumsal koşullar ortadan kalktığı halde, tragedya hâlâ yaşıyor. Burada, *ortadan kalkan gerçeğe rağmen ona bağlı olan bir başka gerçeğin kalması ve sürmesi sorunuyla* karşı karşıyayız. Başlangıçta da belirtiğim gibi, büyük eserlerin ölmezliği sorunu, yani estetik bir sorun bu. Ama, sizin sorunuzla doğrudan doğruya ilgili değil.

Biçim ve söyleyiş olarak kaynaklık etme sorununa gelince... Divan şiirinin bu tür bir kaynaklık fonksiyonu yerine getirdiğinden şüphe edilemez. Daha önce belirttiğim gibi, büyük şairlerimizin; Batı taklitçiliğinden kaçınabilmiş şairlerimizin eserlerinde elle tutulur halde vardır bu. Bakî'nin söyleyişi Yahya Kemal'in şiirinde, yepyeni bir düzeyde yaşar etkili olur. Nâzım, eski şairlere yönelir; Şeyh Galip gibi söylemek ister. Ayrıca şiir üzerine yazdığı teorik yazılarında bu sorunu çok açık ve derin bir biçimde dile getirmiştir.

Divan şiiri, biçim ve deyiş bakımından ele alınırsa büyük bir işçilik, büyük bir emek birikimi; arkamızda bıraktığımız bir dünyanın manevî boyutlarını maddeleştirmek için sayısız kuşakların harcadığı sınırsız bir çaba, bir çalışma, bir kristalleşme olarak görünür. Bu çaba ve emek, biçimi inceltmiş; deyişi ve dili, eğip bükmüş, şiir yaratışında yararlanılması gereken bir araç haline dönüştürmüştür. Bu işçilikle hesaplaşmak ve onu aşmak zorunludur. Halk şiiri için de aynı şeyleri söyleyebiliriz. Herhalde, Abdülhak Hamid'in ya da Cenap Şehabeddin'in şiirindeki biçim ve deyişten yararlanılmayacak! Divan şiirinde yabancı ve eskimiş kelimelerin bulunduğunu ileri sürerek, biçim ve deyiş bakımından ondan yararlanılamayacağını sananlar, dilin bir yapı (structure) olduğunu unutuyorlar. Kelimelerin ölümü de, yaşayabilmesi de bu yapıya bağlıdır ve yapı ortaya çıkıp kaybolan kelimelerden daha uzun ömürlüdür. Burada, ele aldığımız ve benim cevaplamaya çalıştığım özel bir sorun dolayısıyla, en başta üzerinde durduğumuz gelenek ve yaratma; geçmiş ve gelecek; hesaplaşma ve aşma sorununa yani kültür hayatının en temel sorunlarından birine yeniden dönmüş oluyoruz.

S.B. : Asya-tipi üretim tarzı sorununu, bizde ilk olarak ortaya koyan biri olarak, bu çalışmanızın, sizi öncelikle ilgilendiren yönleri var mı? Türkiye'deki marksist düşüncenin, şematik, klişe ve mekanik yapısını kırmak ve daha bilimsel bir yol açmak gibi.

HİLAV : Sorularınıza daha önce verdiğim cevaplarda belirtmeye çalıştığım gibi, benim için önemli olan, Türkiye'nin tarihsel ve güncel gerçeklerini kavrayabilmemi, anlayabilmemi sağlayacak bir genel varsayım, bir temel kavramlar bütünü bulmaktı. Tabiî marksizm içinde ve marksizmin yönteminden yararlanarak... Tanzimattan bu yana gelen bir tarih anlayışı vardır. Bu anlayış Cumhuriyet çağında, Batıcı etkilerle de karışarak daha karmaşık ve yanıltıcı bir tarih görüşü haline gelmiştir. Bir yandan Osmanlı İmparatorluğu ve sultanları yerin dibine batırılır; öte yandan, geçmiş, akıl almayacak bir biçimde yüceltilir ve idealize edilir. Bir yandan Orta Asya'dan geldiğimiz söylenir; öte yandan Batıyı olduğu gibi ve kolayca kabul edebileceğimiz; kabul ettiğimiz, bunu gerçekleştirdiğimiz ileri sürülür. Tutarsız ve hiç bir bilimsel temeli olmayan bir görüştür bu. Bu arada, kendi kısıtlı yöntemleri ve ampirik yönelişleriyle de olsa, bilimsel tarih araştırmaları yapan kimselerin (örneğin bir Köprülü Fuat) ortaya koydukları gerçeklerde, bilimsel yanlar değil de, sadece ide-

olojik yanlar, yani günün politikasına uygun düşen yanlar üzerinde durulur; bunlar değerlendirilir. Bundan ötürü, iktidar ile bu tür bilginler arasında bir çatışma çıkar. Bu çatışma çok anlamlıdır.

Öte yandan, klasik bir marksist görüş vardır ortada. Bu görüş, marksizmin belli bir anda ve belli bir ülkede donmuş, kalıplaşmış olan tarih anlayışını, olduğu gibi yani kendi tarihsel ve güncel gerçeklerimiz göz önünde tutulmadan, mutlak bir hakikat gibi kabul eder. O çağlarda, bunun doğal bir şey olduğunu, belli bir ölçüye kadar kabul etmek zorunludur. Ama bütün bunlar, sorunu çözmeye yetmez. Tarihte okuduklarımız ve bu tarihin ürünü olan güncel gerçeklerde her an yüzyüze geldiğimiz durumlar, her iki görüşün de yetersizliğini açıkça ortaya koyar.

Bir başka ve çok önemli etken (faktör) daha vardı. Marksist teori ve eylem adına ülkemizde yapılan her şey, sanki yabancı bir unsur gibi havada kalıyordu; sürekli olarak başarısızlığa uğruyordu. Hem de büyük fedakârlıklara rağmen. Her deneyden sonra yeniden sıfırdan başlamak gerekiyordu. Başka bir deyişle, marksist teori ve pratiğin en önemli öğesi olan *birikim* gerçekleşmiyordu ya da beklenildiğinden çok daha az ölçüde gerçekleşiyordu. Öncüler (partiler ya da gruplar), sürekli olarak bölünme ve çözülme halindeydi; davadan çok, kişilerin psikolojisi, kişisel ilişkiler ağır basıyordu. Teori, halka bir türlü açıklanamıyor; halka mal edilemiyor; halka işlemiyor, "maddî bir güç haline dönüşmüyor"; aydınlar arasında bir savaşma ve kırgınlık aracı halinde kalıyordu. Aynı durumlar, şüphesiz ki başka ülkelerde de görülmüştür. Ama bizde, çok daha büyük ölçüde gerçekleşiyordu bunlar. (Bugün de, daha az bir ölçüde, aynı durum geçerlidir.) Üstelik, bir örgüt çevresinde toplanmış büyük halk kitleleri yoktu; örgüt içindeki çatışmalar, bu halk kitlesine dayanılarak geçici de olsa, haklı çıkarılamıyordu. Bir çeşit yalnızlık ve kör döğüşü...

Kısacası, benim için, tarihimiz, anlaşılmaz, karanlık, saydam olmayan bir olaylar yığınıydı. Çok az da olsa, büyük edebiyat eserlerimizdeki insan imgesi, resmî ideolojinin ve bizdeki klasik marksist öğretinin sunduğu Türk insanı imgesine uymuyordu; sınıf çatışması ve politik hayat için de aynı şeyi söyleyebilirim.

1960'lara doğru, marksizmin, teorisinde ve pratiğinde dünya çapında ortaya çıkan büyük değişiklikler (kişiye tapmanın kök-

ten eleştirilmesi, mahkûm edilmiş eski devrim ve düşünce adamlarının itibarının geri verilmesi, sosyalist hareketin hem düşünce hem pratik bakımından tek merkezlilikten, çok merkezliliğe kayması, bunlara bağlı olarak Marx'a ve marksizmin kaynaklarına dönüş hareketi, emperyalizme karşı çeşitli ülkelerde ortaya çıkan yeni mücadele tarzları ve deneyleri, vb.) yeni bir aydınlık getirdi.

Bütün bu gerçekler, beni ve bazı arkadaşlarımı, Marx'ta, kendi gerçeklerimizi aydınlatacak temel kavramlar ve açıklamalar aramaya yöneltti. Aynı yıllarda Batıda yapılan bazı araştırmalar (özellikle Asya-tipi üretim tarzına ilişkin araştırmalar) bizim arayışımıza ışık tuttu. Böylece, genellikle Doğu toplumlarını, Osmanlı İmparatorluğunun bir örneği olduğu Ortadoğu Türk-İslâm toplumlarını, Marx'ın ve Engels'in çok açıkça belirttikleri gibi, Asya-tipi üretim tarzı içinde ele almanın, tarihsel ve güncel olayların daha geniş ve kavrayıcı bir biçimde açıklanmasını sağlayacağını düşündük. Bu üretim biçimi kavramı bizim için sadece bir bilimsel varsayımdı ve bugün de öyledir. Bu varsayımdan hareket edildiği zaman, bozulmamış haliyle Osmanlı toplumunun (onaltıncı yüzyıl ortalarına kadar) bugüne kadar bilimsel bir açıklama içine yerleştirilmemiş altyapı ve üstyapı olgularının, daha derli toplu bir biçimde açıklanabileceğini sanıyorum. Daha sonraları, kapitalizmin darbesi altında, bu üretim tarzı modeli, çarpılmış, eğri büğrü bir hale gelmiş ama *geçmişin ölü öğeleri kendini duyurmaktan hiçbir zaman geri kalmamıştır.* Bugün bile, güncel gerçekleri anlamak için geçmişi göz önünde tutmak, geçmişi açıklayabilecek bir varsayıma ve teoriye dayanmak zorundayız. Dış etkiler, bir toplumun iç dinamiğini hiç bir zaman tam anlamıyla ortadan kaldıramaz. Bir toplum, yeni bir niteliksel aşamaya geçse bile, yani devrim aracılığıyla yeni bir üretim tarzına ulaşsa bile, o toplumda, geçmişin öğeleri, tarzı, tadı, kokusu kalır. Örneğin, geleceğin sanatının, "öz bakımından sosyalist, biçim bakımından ulusal" olduğunu söylediğimiz zaman, bu gerçeği özel bir alan yani sanat alanı bakımından dile getirmiş oluyoruz. Toplumun bütünsel (total), yani hem maddî (ekonomik) hem de üstyapısal varlığı, aynı niteliksel değişimden geçtiği zaman da, sanat için söylenen geçerli olacaktır. Yoksa bütün toplumların, birer çıkarma gibi birbirine benzemesi; insan zenginliğinin bir tekdüzeliğe indirgenmesi gerekir.

Asya-tipi üretim-tarzı konusunda birkaç söz daha söylemek isterim; bizde her şey, basit kısa vadeli hesaplar açısında ele alındığı ve değerlendirildiği için, sol çevrelerde, bu varsayımın, politik eylem açısından işe yaramaz hatta zararlı olduğu; bir çeşit geçmişi yüceltme olarak ele alındığı hatta ne idüğü pek belli olmayan "gericilik"le bir tutulduğu görülüyor. Oysa, Asya-tipi üretim kavramı, bu kavramı ileri sürenlerin her zaman belirttikleri gibi, şimdilik sadece bir bilimsel çalışma varsayımı, yani tarihi ve günümüzü kavramanın bir aracı olarak ele alınıyor ve uygulanmaya çalışılıyor. (Bu uygulamanın birçok örneği vardır. Son olarak, Stefanos Yerasimos'un *Azgelişmişlik Sürecinde Türkiye* adlı değerli çalışmasını gösterebilirim.) Eleştirmelerin, aynı düzeyde olması; tarih açısından bu varsayımın değer taşımadığının gösterilmesi gerekir. Politik ölçütlerle (kıstaslarla) bilimsel bir varsayımı eleştirmek mümkün değildir. Böyle bir tutum, marksizmi, sadece bir *politika ve eylem teorisi* olarak görmek ve bu duruma indirgemek demektir. Bir zamanlar, sadece politik açıdan hareket edilerek, bir burjuva ve bir de proletarya bilimi olduğu, bundan ötürü, iki tane fizik ya da biyoloji bulunduğu ileri sürülmüştü. Bu basit ve gülünç politik tutumun, marksist bilimsel çalışmalara ne denli zarar verdiği bugün çok iyi biliniyor. Marksizm bilimsel bir dünya görüşüdür ve insan praksis'inin her alanında (felsefede, bilimde, sanatta, politik eylemde), o alanın yasalarına uyarak (alanların hepsini bir tek alana ve onun yasalarına indirgeyerek değil) yaratıcı bir yöntem olduğunu ortaya koymak, kendi dışındaki yöntemlerin sağladığı bilimsel verilerle hesaplaşmak ve kendi açısından onlardan yararlanmak zorundadır. Bizde, marksist düşünce, bu davranışın zorunluluğunu sadece tarih, sanat ve politika alanlarında ve ancak son yıllarda kavramıştır. Oysa, başka ülkelerin marksistleri felsefe ve tabiat bilimleri konusunda, marksist teori açısından orijinal ve sentezci görüşler getirmek için çalışıyorlar. Bundan ötürü, tarihimize ilişkin olarak Asya-tipi üretim tarzı kavramı gibi alçakgönüllü bir varsayımın ileri sürülmesi çok görülmemeli ve sadece politik gereksinmeler açısından mahkûm edilmemeli. Üstelik politik gereksinmelerin teşhis edilmesi de sanıldığı kadar kolay bir iş değildir ve mutlaka çok daha geniş araştırmalara; geçmişi ve şimdi'yi kapsayan bilimsel incelemelere dayanmak zorundadır.

Konumuzla doğrudan doğruya ilişkili olmadığı için, bizdeki

klâsik marksist düşüncenin Batılaşma hareketi ve resmî ideoloji karşısındaki konumuna ve tutumuna; başarılarına ve başarısızlıklarına burada değinmeyeceğim. Bunları bazı yazılarımda açıklamaya çalıştım.

S.B. : Marksist literatürdeki yabancılaşma (aliénation) kavramı karşısında, toplumumuzun, bu kavramın dile getirdiği somut durumu nedir? Tanzimat sonrası Batılaşma hareketlerinin, bu kavram karşısında somut bir gerçekliği var mı? Yoksa hareketlerin sonuçları, daha başka bir kavramla mı dile getirilmelidir?

HİLAV : Bence çok önemli bir soru... Gerçekten de, bu kavram, ilk ortaya atıldığından bu yana, tamamen yanlış anlaşılmış ve marksist olduğunu söyleyenler tarafından bile tamamen yanlış kullanılmıştır. Aslında, bu yanlışlıktan hareket edilerek, bizde genel olarak düşüncenin ve özel olarak marksist teorinin bir tasvirini, bir fenomenolojisini yapmak ve bir gerçeğin köküne inmeden (burada bir kavramın gerçek anlamı söz konusu) ortada dolaşan yalapşap düşünmelere, sanılara nasıl kapıldığımızı göstermek kolaydır. Bu bizim iki yüzyıllık üstünkörü ve hazırlopçu tutumumuzun ilgi çekici bir sergilenmesi olabilir. Ama bu sorun ele aldığımız konuyu doğrudan doğruya ilgilendirmiyor.

Evet... yıllarca önce bir çeviride (sanıyorum, Garaudy'nin, *Marksizm ve Jean Paul-Sartre* başlığı altında çevirdiğim bir kitabında), bu kavramı *yabancılaşma* diye Türkçeleştirmiştim. Bu terim zamanla moda haline geldi, "ilerici" fıkra yazarlarından, gazetecilerden, sanatçılara ve teorisyenlere kadar herkes bu kelimeyi kullanmaya başladı. Hiç kimse bu terimin nerden geldiğini, gerçek anlamının ne olduğunu düşünmedi.

Sorunuzun ikinci bölümüne (ağırlık noktasına) geçmek için bu kavramın anlamı üzerinde fazla durmayacağım. Çünkü bir çok yazımda, terimin gerçek anlamını boş yere defalarca açıkladım. Yalnız şunu söylemek isterim: Yabancılaşma Hegel'den gelen ve Marx'ın gençlik yazılarında sık sık kullandığı, olgunluk yazılarında ise değişik bir anlam içinde ele aldığı temel bir kavramı dile getirir; marksizmin anlaşılması için kavranması gereken ana açıklama-ilkelerinden biridir. Kısaca ve bir iki örnek vererek bu kavrama yaklaşmaya çalışalım: Plâton felsefesinde duyulur ve maddî dünyanın üstünde bir ruh ilkesi vardır; bu ruh

zamanla maddî dünyanın içine düşmüş, kendisinden başka bir şeye dönüşmüş, alçalmıştır. Rousseau, insanoğlunun önceleri bir doğa varlığı olduğunu, zamanla, bilimlerin ve uygarlığın etkisiyle doğadan ayrıldığını, yozlaştığını, kendi gerçek özünü yitirdiğini söyler. Hegel, bütün varlığın temeli olarak gördüğü *Geist'ın yani zihnin ya da ruhun* (bunu kişisel olmayan bir tanrı halinde de düşünebiliriz), doğa olarak kendisinden başka bir biçime büründüğünü, kendisine yabancılaştığını, sonra insanoğlunun dünyasında ve bilincinde yeniden kendine döndüğünü, kendini bulduğunu ileri sürer. *Tasavvufta, tüm ve biricik varlık olan tanrı, görünür ve duyulur dünya olarak parçalanmış, tek tek varlıklar haline dönmüştür; ete kemiğe bürünmüştür; kendinden başka bir şey olmuştur ve yeniden ana kaynağına dönecektir...*

Bu örnekler, yabancılaşma kavramının temel felsefe anlamını veriyor bize. Bu farklı görüşlerde ortaklaşa olan, *başlangıçtaki ilkenin bir başka varlık haline dönüşmesi, bir başka biçime bürünmesidir; alçalması ve yozlaşmasıdır.*

Marx'ta, bu felsefe kavramı, ekonomik ve sosyal bir içerik (muhteva) kazanır, doğa-üstü ilkelerin değil, insanın ve toplumun başından geçen bir serüven ele alınır. Marx, özellikle gençlik yazılarında (*1844 Elyazmaları,* bunun en belirgin örneğidir) emeğin yabancılaşmasından söz eder. Ne demektir bu? Emeğin yabancılaşması, emekçinin yarattığı ürünün emekçinin elinden kaçması, ondan bağımsız bir varlık haline girmesi, onun karşısına dikilmesi, onu egemenliği altına alması, insanı insanlığından çıkarması, tutsak etmesi, yozlaştırmasıdır. Marx, daha sonra, *Alman İdeolojisi*'nde ve *Kapital*'de bu kavramı daha da işleyecek ve bilimselleştirecek; ekonomi, toplum ve tarih olaylarını açıklayabilmesini sağlayan işlevsel (yani bilimsel açıklamayı sağlayacak) bir temel-kavram haline getirecektir. Yabancılaşma, son zamanlarda özellikle Fransız düşünürü *Althusser*'in etkisinin sonucu olarak bizde sanıldığı gibi Marx'ın bilimsel görüşüyle bağdaşmayan bir kavram değildir. Marx, *Kapital*'in birinci cildinde, *Meta*'ın *Fetişizmi* diye ayrı bir bölüm yazmış ve burada *yabancılaşmanın özel bir biçimini, yani ekonomik yabancılaşmayı,* kapitalist üretim içinde, işçinin yarattığı metaın, kendisine yabancı bir gerçek haline gelip, onu egemenliği altına almasını; *insanların yerine insanların ürünlerinin geçmesini,* eşyanın yaratıcı insanı egemenliği altına almasını hay-

ranlık verici bir biçimde açıklamıştır. Bu arada, *dinin de bir yabancılaşma biçimi olduğunu,* insanın kendi yaratma gücünü, tanrıya yansıttığını; elle tutulur gerçeklerin hayalî varlığın egemenliğine girdiğini belirtmiştir. (Bu açıklamaların, daha sonra, İtalyan düşünürü *Labriola ve Lukács*'tan başlayarak birçok marksist düşünür tarafından geliştirildiğini biliyoruz.) Yine *Kapital*'de, Marx şöyle der: "Kapitalist sistemin temelinde, üreticinin, üretim araçlarından köklü bir ayrı düşmesi yatar (vardır)" (*Capital,* 1, 3, s. 154, Ed. Sociales). Burada, Marx'ın daha önceki yazılarında belirttiği (Özellikle, bizde, *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Şekilleri* adıyla bir bölümü çevrilen *Grundrisse*'de) daha geniş bir yabancılaşma kavramını dile getirdiği görülür. Demek ki, Marx, Althusser'in bilimsel dönemi diye adlandırdığı döneminde de, bu kavramı, değişik bir biçimde de olsa, kullanmaya devam etmiştir. (Bu konu için, Lucien Seve'in, *Marxisme et Théorié de la Personnalité* adlı ilginç araştırmasına bakmak gerekir.) Yabancılaşma kavramının, özellikle marksizmde taşıdığı anlam üzerinde daha fazla durmayacağım. Bu konuda, dilimizde yeterince kaynak var.

Bizde bu kavramın başına neler geldi. Söylediğim gibi, kavram bu ilk ve temel anlamından kaydırıldı, her konuda yabancılaşmadan söz edildi. Herhangi bir birliğin bozulması, bir organik bütündeki herhangi bir işlev (fonksiyon) bozukluğu; her hangi bir şeyden ayrılmak, uzaklaşmak, sevmemek, ilgilenmemek; bir kişi ya da grubun eski görevini yerine getirmemesi, yabancılaşma diye adlandırıldı. Giderek "halka yabancılaşma", "çoluğuna çocuğunu yabancılaşma," gibi acayip sözler ortaya atıldı. Oysa yukarda kısaca belirtmeğe çalıştığım gibi, marksizmdeki yabancılaşma kavramı, sadece, *toplum içindeki insanın, fikir ya da nesne karşısında bir eşya haline gelmesini; onlara boyun eğmesini; cansız bir varlık derekesine düşmesini; onları kendisinin değil, onların kendisini yarattığını sanmasını; özgürlüğünü yitirmesini dile getirir.* Başka bir anlamı yoktur. Bu olgunun çeşitli yanları, marksist literatürde, yabancılaşma, şeyleşme terimleriyle belirtilir.

Bundan ötürü, *Batılaşma ya da Tanzimat Hareketinin bir yabancılaşma olduğu söylenemez.* Bunlar, herhangi bir başka sosyal ya da tarihsel olay gibi, sadece sosyal ve tarihsel özellikler taşıyan olaylardır. *Tanzimat ya da Batılaşma hareketi içindeki Türk toplumunda ortaya çıkan yabancılaşmadan söz edilebilir*

ancak. Ayrıca genel olarak, Türk toplumundaki yabancılaşma biçiminin, kapitalist toplumlardaki ekonomik yabancılaşmadan (meta fetişizminden) ne gibi farkları olduğu; ya da daha derine inilerek böyle bir yabancılaşmanın söz konusu edilip edilemeyeceği araştırılabilir. Örneğin, klâsik Anadolu Türk toplumunda, meta üretimi göremiyoruz. Öyleyse, yabancılaşmayı, daha çok din olgusunda, törelerde, politik yabancılaşmada (bizde çok yaygın olarak görüldüğü gibi, devlete tapınmada; devlet-baba, devlet-kapısı, devlet-malı mitoslarında) arayabiliriz. Ama bu, somut ve bilimsel araştırmaların yapılmasını gerektirir. *Batılaşma, iki ayrı toplum yapısının karşılaşması ve bizdeki egemen sınıf ve zümrelerin orijinal bir çözüm getiremeden, durumu idare etmek için buldukları taklitçi, yüzeysel ve aldatıcı bir çıkış yoludur sadece.* Yani bir tarih olayıdır. Oysa *yabancılaşma sosyolojik bir olgudur; bütün gelişmiş insan topluluklarının yapısal bir özelliğidir, bir boyutudur.* (Tanzimat için de Batılaşma için söylediklerimizi tekrarlayabiliriz.) Bir kavramın işlevinin (fonksiyonun) ne olduğunu; hangi özel alanda kullanılması gerektiğini iyice bilmek zorunludur. Ayrıca, bütün bu garip durum, bizde marksizmin temel kavramlarının, gerçek anlamları içinde kavranmadığını, kavranamadığını ya da kavranmak istenmediğini gösteriyor. Bu, belki de, marksizmin bilimsel bir görüş olmasından ötürüdür...